Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte

Band XXVI.

Herausgegeben von

Dr. Ludwig Stein,

Professor an der Universität Bern.

Zur Vorgeschichte

des

modernen philosophischen Socialismus

in Deutschland.

Zur Geschichte der Philosophie und Socialphilosophie des Junghegelianismus.

Von

Dr. David Koigen.

Bern.

Druck von C. Sturzenegger.

1901.

Digitized by Google

B23
B4
v. 26-33

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Vorwort VII

Einleitung:

a) Versuch, die Idee des Socialismus zu bestimmen 1
b) Wer kann als deutscher Vorläufer des Socialismus betrachtet werden? Einteilung unserer Arbeit 9
c) Von den Standpunkten und Methoden, von welchen aus das zur Untersuchung vorliegende Material zu bearbeiten ist . 11

Erster Abschnitt.

Kampf um eine positive Weltanschauung.

Erstes Kapitel. Ueber David Friedrich Strauss' Hauptansichten Mitte der dreissiger und anfangs der vierziger Jahre:

a) D. F. Strauss, der Religionsphilosoph und Geschichtsforscher 13
b) Einiges über D. F. Strauss, den Humanisten 34
c) Resumé (Strauss und Hegel) 35

Zweites Kapitel. Bruno Bauer, der „kritischen Periode“:

a) Bauers äusserer Entwicklungsgang 38
b) Metaphysische Erkenntnistheorie oder Bauers unendliches Selbstbewusstsein 41
c) Bauers Kriticismus ist zugleich „reine Kritik“ . . . 49
b) Die Evangelienforschung und insbesondere Br. Bauers Geschichtsauffassung 51
e) Die Religion und ihre geschichtliche Rolle 63
f) Die Revolution des Bestehenden und die Apologie des Staates 67
g) Zweite Blütezeit der „reinen Kritik“ 73

Drittes Kapitel. Zur Charakteristik des Feuerbachianismus:

a) Was interessiert uns an Feuerbach? 81
b) Ein allgemeiner Blick in die vorselbständige und Anfänge der selbständigen Philosophie 85
c) Der aufgetauchte Sensualismus oder die Philosophie des unmittelbar Gegebenen 88

Digitized by Google

Seite

d) Von der Religion, sowie zugleich der Geschichtsauffassung 99

e) Das aufkeimende ethische Princip und dessen Bedeutung 108

f) Von den Ergebnissen des Kampfes um die positivistische Weltansicht 111

Viertes Kapitel. Eine Philosophie des Individualismus (Max Stirner):

a) Einleitendes 119

b) Stirner, der Bekämpfer der Ideologie und des Bestehenden; Ansätze zur Klassendoktrin 125

c) Das egoistische Ich; kritischer Ueberblick 139

Zweiter Abschnitt.

Kampf um einen socialen Positivismus und der wahre oder philosophische Socialismus.

Erstes Kapitel. Die philosophischen Voraussetzungen des „wahren Socialismus" bei Moses Hess:

a) M. Hess, als Vertreter u. a. der Kategorie des Müssens im deutschen Socialismus, erfreut sich einer grösseren historischen Würdigung. 147

b) Metaphysische Wandlungen (Periode 1836—1845) . . 150

c) Wandlungen in der Philosophie der Geschichte . . . 159

Zweites Kapitel. Moses Hess' socialistische Ansichten:

a) Die social-ökonomischen Gebilde 170

b) Die liberal-humanistische Phase und insbesondere der wahre Socialismus 184

c) Moses Hess und die deutsche Wirklichkeit 199

Drittes Kapitel. Karl Grün, als Vertreter des „wahren Socialismus":

a) Einleitendes und Geschichtsphilosophisches bei Grün . 205

b) Grüns Socialismus und abermals Feuerbach 213

c) Grüns Stellung zur Politik und Otto Lünings „wahrer Socialismus". 226

Viertes Kapitel. Gedanken aus dem Jahre 1842, mit Hinweis auf solche noch nicht beachtete aus dem Jahre 1843, als Vorarbeit zum Marxismus:

a) Formelles 236

b) v. Steins Junghegelianismus, historischer Realismus im allgemeinen und Klassenkampfsdoktrin im besonderen 239

c) Hinweis auf einige noch nicht beachtete Ansätze Proudhons zum „historischen Materialismus" 252

Digitized by Google

Seite

Fünftes Kapitel. Ueber Karl Marx' erste Schritte zum Socialismus:

a) Marx' ursprünglicher Feuerbachianismus mit Rücksicht auf sein anfängliches Verhältnis zum Hegelianismus und auf den Entstehungsprozess des Marxismus 256

b) Ansätze zur künftigen Geschichtsdoktrin in der Feuerbachianischen Phase 269

c) Marx und die Politik 278

Schlusskapitel. Ueberblicke:

a) Die Aufklärung, die Aufklärer der Hegelschen Schule und Arnold Ruge auf dem Wege von Metaphysik zum Positivismus und socialen Radikalismus 282

b) Die Ideenrichtungen des Junghegelianismus und die Gegenwart 308

Digitized by Google

Vorwort.

Die Studien, die ich hiermit veröffentliche, haben zu ihrem Untersuchungsgebiet eine Periode, die erst im Zusammenhang mit den ihr nachfolgenden Phasen volle Bedeutung und Verständnis gewinnen könnte. Infolgedessen war es mir fast unmöglich, hier sämtliche in Betracht kommenden Fragen zu ihrem vollen Abschlusse zu führen. Der Orientierung wegen aber halte ich es für nötig, einiges dem Ganzen vorauszuschicken, was in erster Reihe das Interesse des Socialisten-Forschers, wie auch des Socialisten, den ja der Socialismus als Inbegriff einer vollen Weltansicht mit Recht nicht mehr befriedigt, in Anspruch nehmen könnte. Auch dem Philosophie-Historiker, der eine nähere Einsicht in das Wesen des Junghegelianismus, sowie in die Erscheinung, wie die junghegelianische Schule die socialen Ideen in die Hand nahm, zu gewinnen sucht, sollen diese Vorbemerkungen zu gute kommen.

Im Laufe meiner Untersuchung hat sich unter anderem folgende Gedankenreihe herausgestellt, die mich mit einigen Voraussetzungen, mit denen ich ursprünglich an die Arbeit herantrat, zu brechen veranlasste.

Der sog. wissenschaftliche oder, wie wir ihn nennen möchten, der „philosophische Socialismus“ in seinem grösseren Umfange — wie es sich ergeben hat — erwuchs ursprünglich auf dem Boden einer bereits bestehenden Art des deutschen Socialismus. — Diese Erscheinung ist dem historischen Thatbestand gemäss als Ausschnitt der gesamten Uebergangsperiode Deutschlands in den Decennien der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts überhaupt und des Ueberganges von philosophischer und socialphilosophischer Spekulation zum Positivismus im besondern zu betrachten.

Die erfolgten philosophischen, sowie socialphilosophischen Kämpfe liefen zuletzt in eine förmliche allgemeine Aufklärung aus.

Die Aufklärung popularisierte die rein philosophischen Probleme und trug daher zur Diskreditierung der Philosophie bei.

Digitized by Google

Ebenfalls dem historischen Thatbestand gemäss gestalteten sich diese Untersuchungen, entgegen unserer ursprünglichen Absicht, zu Beiträgen zur Geschichte der Philosophie, zur Socialphilosophie des Junghegelianismus.

Dieser Junghegelianismus enthält Keime moderner Ideenrichtungen, wodurch sein Wert in hohem Masse zunimmt.

Wir hoffen aber auch, dass diese Blätter aus der Prähistorie des deutschen Socialismus auch auf die allerneuste Erscheinung des theoretischen Aufschwungs des Socialismus, wie auch des jetzt sich bemerkbar machenden starken Dranges nach Erringung einer Weltansicht neues Licht werfen dürften. Mit andern Worten, wir glauben der Meinung sein zu können, unsere Arbeit sei im stande, sowohl dem historischen als dem gegenwärtigen Interesse einige Dienste zu leisten.

In der That zeigt sich die Phase des deutschen Denkens, die uns hier beschäftigt, als ein Präludium zur Renaissance, die wir heute durchleben. Das tritt für denjenigen hervor, der sich die Mühe giebt, in dieser Phase die Renaissance-Momente von den Momenten der Revolution streng zu scheiden. Diese Unterscheidungsarbeit ist leicht vollzogen, wenn man nur an die Kennzeichen der eben angedeuteten historisch-typischen Richtungen, nämlich der Revolution und Renaissance, denkt.

Ist auch die Revolution ein notwendiger Bestandteil des geschichtlichen Mosaiks, so verdrängt sie dennoch immer bei ihrem Aufschwung die Lebensfülle und Breite der menschlichen Persönlichkeit, indem sie die Aufmerksamkeit derselben auf ein *einziges* Moment als ein mit dem *ganzen* Menschen identisches lenkt. In dieser letzten Hinsicht gleichen die religiösen, politischen und social-ökonomischen Revolutionen einander vollkommen, allen ist eine gewisse „Idée fixe“ eigen. Das starke und hohe Schlagen des Lebenspulses in solchen Zeiten hat sogar Veranlassung zu der Meinung gegeben, die Menschen der Revolutionsjahre allein seien die wirklich von der Geschichte Beglückten, denen das graue und träge Leben der übrigen Geschichtsabschnitte gegenübersteht. Diese Lebensauffassung, die im Grunde eine Verzweiflung an irgend welchen positiven Formen des kulturellen Daseins bedeutet, ist eine durch und durch pessimistische und verzehrt von Anfang an dasjenige, was sie andererseits durch ihre Aeusserung im Leben zu stande bringt. Blickt man auf den psychologischen Hintergrund derselben, so bekommt man die Formel:

Digitized by Google

„la révolution pour la révolution“ oder im besten Falle: Revolution nur einer Seite des Lebens halber. Der Mensch der Renaissance und des kulturellen Aufschwunges hingegen, in dem das positive Moment des Lebens dem negativen gegenüber die Oberhand gewinnt, dem die krankhafte Leidenschaftlichkeit im Denken und Fühlen des Revolutionärs fremd ist, in dem ferner alle Kräfte und Triebe harmonisch zu einer tonvollen Symphonie zusammenklingen, für den sein Leben seine Ethik ausmacht, und der nicht wie der Mensch der Revolutionszeiten über die Ethik des Lebens erst reflektiert, — dieser Renaissance-Mensch, dessen innere Einheitlichkeit durch die Fülle der gesamten menschlichen Welten ihre Existenz behauptet, steht dem Revolutionsmenschen, dessen innere Geschlossenheit dadurch ans Tageslicht tritt, dass seine Vielseitigkeit durch die Einseitigkeit absorbiert wird, ganz fern. In dem Gemüt eines Revolutionsmenschen richtet sich immer das *magnum ignotum* seiner Zeit, seiner Epoche ein. Wenn aber beim Renaissancemenschen etwas derartiges Boden fasst, so sind es *magna ignota* der Welt und des Lebens überhaupt. Während der Mensch der Revolutionszeit in seinen Wünschen immer auf ein Verbotenes stösst, so meint der Mensch des Aufschwunges:

„Mir ist vor keinem meiner Triebe bange:
„Ich lausche nur, was jeglicher verlange!

Welcher von diesen beiden historischen Typen des Menschen den Gewinn davon trägt, das ist zur Genüge klar. „Malheur à qui fait la revolution, heureux qui en hérite!“ hat schon längst mit Recht *Renan* [1]) behauptet.

Die Einheitlichkeit und Entschiedenheit im Denken, Fühlen und Handeln zeichnet beide glücklich aus, aber eine innere Differenzierung und Zerrissenheit, die den Menschen der Verfallsperioden inne wohnen, [2]) sind ihnen unbekannt. — Was unser Thema in dieser

[1]) Siehe seine „Prière sur l'ecropole“.

[2]) Zur Vermeidung von Missverständnissen bemerke ich ausdrücklich, dass die Bezeichnung „Renaissance“ nicht im selben Sinne gebraucht wird, wie es bei den Historikern üblich ist. Die Renaissance der Historiker steht zu derjenigen von mir gemeinten etwa in demselben Verhältnis, wie ein spezieller Fall zu seiner Art. Hier z. B. war ich bestrebt, *nur* solche Momente des Typus: Renaissance-Mensch anzudeuten, die eben von den Historikern übersehen wurden, die mir aber zur Klärung des automatischen Revolutionärs oder des „revolutionären Philisters“ nützlich erscheinen. Es sei auch bemerkt, dass die drei hier angeführten Menschen-

Hinsicht anbelangt, so braucht hier nur an den Renaissance-Menschen Karl Marx, den Erben der vierziger Jahre, sowie an die nur teilweise von Renaissance und Aufschwung durchhauchten Lehren Nietzsches, die in einer gewissen Verbindung mit der Phase des Junghegelianismus stehen, erinnert zu werden.

Den vielleicht bedeutungsvollsten Weg zum Hervorbringen einer die vorangegangenen Renaissancen in sich synthetisierenden Persönlichkeit bildet der moderne Socialismus. — Die Epoche, mit deren Denken wir unten zu thun haben, fand schon Mut genug, mit der gesamten christlich-jüdischen Kultur den Streit aufzunehmen, wenn auch mehr in der Form des Socialismus, der nie im stande war und ist, eine ganze Weltanschauung überflüssig zu machen. Die betreffende Epoche *ahnte* jedoch schon, dass der Socialismus, seinem realen Wesen nach, jedem Renaissanceabschnitte der kulturellen Menschheit eigen ist. Das fand sich auch, als sie im heissen Kampfe um eine Weltansicht und zwar *reale* Weltansicht stand.

Durch diese sich durchringende Auffassung wurde zum Teil die Abwehr der Anfechtungen, die gegen den Socialismus, als kulturelle Lebensform gemacht werden, vorbereitet. In der That laufen die gegen ihn gerichteten theoretischen Bedenken, — von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit seiner Realisierung abgesehen, — auf eins zusammen, nämlich auf das Theorem der Beschränkung des Individuums in socialer, sowie kulturell-psychologischer Beziehung. Was den ersten Teil der Aufgabe betrifft, so wird der Meinung Ausdruck gegeben, der Socialismus sei gegenüber der individualistisch-liberalen, sowie individualistisch-anarchistischen Richtung innerhalb der politischen Welt als Rückgang zu betrachten. Eines der besten Argumente, das hierbei angeführt wird, ist meines Erachtens der Gedanke (den wir auch unten bei Br. Bauer und Stirner finden), der Socialismus bedeute eine Verzweiflung des Menschen an seiner schöpferischen Initiative wie überhaupt an der persönlichen Kraft. Dieser Einwand aber, wie tief er auch scheinen mag, trifft nicht die Sache selbst, sobald man nur an das nicht zu überschätzende Wirkungsfeld des Socialismus denkt. Es ist keine ledig-

---

Typen selbstverständlich die sämtlichen Typen, die die Kultur hervorgebracht hat, nicht erschöpfen sollen. Denkt man jedoch noch an den eklektischen Menschen-Typus und den Illusionsmenschen oder Romantiker, so hat man wenigstens die fünf Hauptrepräsentanten der kulturellen Menschheit.

lich methodologische, sondern zugleich eine innerlich-thatsächliche Notwendigkeit, spezifische Formen des Lebens für jede Welt des Menschen aufzuzeichnen. Die Wirklichkeit des Lebens entbehrt jeder monistischen Schablone. Dementsprechend vermag der Mensch eigentümliche, jeder Sphäre seines Daseins entsprechende Kampfmittel um seine Existenz aufzubringen. Die im weitesten Sinne gefasste sociale Welt hat ihre Beherrschungsmethoden und Waffen, hat ihre Medizin und Chirurgie. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, erscheint der Socialismus als eine Art Hygieine. Wie die medizinische Hygieine zu keiner individuellen Verletzung, zu keiner Herabwürdigung des Individuums führt, wie sie alle Individuen *gleich* trifft, so verhält sich auch der Socialismus, der gewissermassen ein rechtlich-ökonomisches Problem darstellt, und in sich das Recht auf sociale Sorglosigkeit einschliesst, zu den Menschengruppen, indem er die übrigen grossen Fragen des Lebens offen lässt. Auf solche Weise bietet er ein Kulturproblem, wird indessen darauf beschränkt, nur die fundamentale Basis eines Kultursystems zu bilden. Mit dem Socialismus wird also eine weitere bedeutende Sphäre des menschlichen Daseins zur kulturellen Grundlage der Gesamtheit. — Vom allgemein kulturell-philosophischen Standpunkte aus angesehen, kann er lediglich ein Glied und zwar nur einer *gewissen* Richtung von Weltanschauungen darstellen. Allein, er schafft keinen bestimmten Menschen-Typus, sondern er bereichert bloss den angetroffenen kulturellen Boden, auf dem erst ein gewisser, in dem oben von uns angedeuteten Sinne synthetischer Mensch sui generis sich erheben kann. Seinem innern Wesen nach erscheint ferner der Socialismus, wie ihn der Junghegelianismus zur Welt brachte und wie er weiter zur Entwicklung kam, als ein Träger der sog. weltlichen Kultur mit dem ihr entsprechenden Individualismus und Nationalismus. Die Aeusserung eines modernen Philosophen in Bezug auf die italienische Renaissance gilt auch für den junghegelianischen Socialismus: „mitten in freiester Kraftentfaltung fühle man die Schönheit des Daseins und den innern Wert der *irdischen* Wirklichkeit". Jedoch hat der nach-junghegelianische Socialismus oft versagt, das Vermächtnis des Junghegelianismus ins Leben zu rufen, indem er auf den eingeschlagenen Bahnen nicht gleichen Schritt hielt und zeitweise zur Beute auf der einen Seite der Sentimentalität und Romantik, auf der andern des naiven Realismus wurde. Abgesehen von den Hemmnissen äusserer Natur,

die in der Gestaltung unseres ganzen social-geistigen Lebens lagen, waren es Momente innerer Natur, wie seine notwendige Vernachlässigung der ausserhalb der wirtschaftsrechtlichen Interessen liegenden Sphären des Lebens, die sich an ihm gerächt haben. Es war keine hohle Phrase im Munde des vielleicht grössten Phrasenhassers Karl Marx', sein Socialismus sei ein Erbe u. a. des Christentums und der deutschen klassischen Philosophie. Jedenfalls ist aber nicht einmal die socialistische *Theorie* der geerbten Aufgabe gewachsen. Gestattet dem Socialismus sein Wesen nicht über seine in weltlicher Hinsicht allgemein beschränkte Natur hinauszugehen, so stellt er sich andererseits der Aufnahme in eine breite, moderne Weltauffassung dadurch auch in den Weg, dass er wähnt, mehr zu sein, als er sein kann, wie nicht minder durch das Gespenst der allumfassenden oder sog. socialen Revolution, die ihn unermüdlich verfolgt. Schon im Junghegelianismus schwebt der dem Unkundigen allerdings verborgene Rechtsstreit zwischen den zwei Aeusserungsformen des Socialismus, zwischen der *Revolutionsform* und *Renaissanceform,* ein Streit, den erst unsere Zeit zur Ruhe zu bringen verspricht, indem die enge Revolution der vielseitigen Renaissance sich zu unterordnen beginnt. Wird das geschehen, so wird dadurch dem Socialisten der dichte Schleier vom Gesichte fallen und den Augen der socialistischen Demokratie werden sich die breiten Perspektiven und Horizonte der alten und neuen Welten eröffnen. Erst dadurch, dass man aufhören wird, *nur* Socialist zu sein, wird der Socialismus zu einer notwendigen Grundlage der Kraft und Energie entfaltenden, Schönheit geniessenden und Wahrheit suchenden Persönlichkeit führen. Erst dann wird auch der Socialismus den Gang zum idealistischen Realismus, den man so leicht aus allen Lebens- und Ideenrichtungen unserer Zeit herauslesen kann, beschleunigen. Seiner schönen Tradition, nämlich der Tradition, immer mit dem Mittelalter aufzuräumen, treu bleibend, wird auch er jetzt mit dem Schatten der modernen *synthetischen Renaissance*, mit dem Romantismus, Mysticismus und der Dekadenz auf allen Gebieten des individuellen und gesellschaftlichen Seins den Kampf auf eigene Weise aufnehmen, um auf solche Weise den Weg für die neu heranwachsende synthetische Kultur offen zu lassen. Diese bringt uns, soweit wir es heute schon absehen können, neue Formen des Denkens und Fühlens und lässt wieder die grossen Probleme der Welt und des Lebens und die vielseitigen typischen

Interessen der Persönlichkeit das Wort führen, aus ihren Bornen quillt der ewig lebendige und gedeihende Geist der Unendlichkeit. Erst eine solche Kultur entbehrt jeder Strafe in der Gestalt von begleitenden Schatten auf dem Gebiete des Gefühls und Gedankens sowohl, wie auf demjenigen des Handelns. Eine solche Kultur nun, die zugleich Fortsetzung und Erbe des *Geschichtlich-Typischen* sein soll, beteten im Grunde schon die Junghegelianer, wenn auch auf ihre Art und Weise, an.

Was speziell die Form unserer Arbeit betrifft, so verlor sie vieles durch das analytische Bestreben, jede Deduktion auf Grund langer Induktion aufkommen zu lassen, sowie durch den Wunsch, sowohl den starken als den schwachen Seiten unserer philosophierenden Denker gleiche Aufmerksamkeit zu schenken.

Es bleibt mir noch übrig, einiges *pro domo sua* zu bemerken. Die Arbeit ist als Resultat meiner persönlichen Vorliebe für die, wenn ich mich so ausdrücken darf, vormärzlichen Epochen der kulturellen Menschheit anzusehen. Indem ich Abschied von dieser Arbeit nehme, kann ich nicht umhin, mein Bedauern darüber auszusprechen, dass ich erst jetzt in der Lage bin, diese Studien erscheinen zu lassen, die *seit mehr als einem Jahre* in der vorliegenden Form von mir ausgearbeitet waren. — Ich erachte es als angenehme Pflicht, hier meinen besten Dank Herrn Prof. Dr. Ludwig Stein für seine Förderung der vorliegenden Studien zu sagen. Herrn Dr. Ch. Schitlowsky, meinen Kollegen, die mir in irgend welcher Weise behülflich waren, und ebenso Herrn Reichstagsabgeordneten M. Schippel in Berlin für die Freundlichkeit, mit der er mir das Archiv der socialdemokratischen Partei zur Verfügung gestellt hat, zolle ich meinen Dank.

D. K.

Bern, August 1900.

Motto.

Die subjektive Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann: die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objektiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleusen und Dämme nichts vermögen.

D. F. Strauss, Glaubenslehre I, X.

Einleitung.

a) Versuch, die Idee des Socialismus zu bestimmen.

„Es ist doch lange hergebracht,
„Dass man in der grossen Welt kleine Welten macht."
Göthe.

„Insbesondere giebt es keine Methode, die uns zu
„einem festgeschlossenen, gegen Grenzverrückung ge-
„sicherten System der Verbindungsfunktionen führte,
„mit denen wir das jeweils gegebene Erkenntnismaterial
„formen." G. Simmel.[1])

Was macht die Idee des Socialismus aus? Das ist die Frage, die wir zu allererst zu beantworten suchen, bevor wir zum eigentlichen Thema unserer Untersuchungen übergehen. Es ist selbstverständlich, dass der Raum, den diese Frage hier in Anspruch nehmen kann, sowie die Natur der Frage selbst, die Beantwortung jener mehr in dogmatisch-analytischer, als in historisch-kritischer Form zu führen, uns erlaubt.

Die Idee des Socialismus — so wage ich zu behaupten — ist so alt, wie die menschliche Gesellschaft selbst,[2]) aber nicht älter. Das deutet schon darauf hin, dass die Elemente, die eigentlich den Begriff des Socialismus ausmachen, nur innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse zu suchen sind. Um unter anderm diese Auffassung zu bestätigen, um ferner die methodologisch erlaubte Abgrenzung des Socialismus zu versuchen, halten wir es nicht für überflüssig, auf den Socialismus von der Seite seiner Verknüpfungen und sogar Verschmelzungen mit anderen Daseinsformen unser Augenmerk zu richten.

Der Begriff „Socialismus", wie jeder grosse social-psychologische und seinem Wesen nach auch graduelle Begriff, hat schon seine

---

[1]) «Die Probleme der Geschichtsphilosophie», p. 3 (Leipzig 1892).

[2]) Unter Gesellschaft verstehen wir hier ein in social-ökonomische Gruppen und Klassen differentiertes Gemeinwesen.

Geschichte und bietet *historisch* eine ungeheure Summe von Definitionen dar. Es hat ihn das Schicksal der populären Ideenbewegungen getroffen, die, wie bekannt, am schwersten unter der Unmöglichkeit leiden, sich in knappe, deutliche Formeln auszugiessen. In dieser Hinsicht findet er seinen Bundesgenossen etwa in der Religion. Aber eben dadurch, dass dieser unser Begriff *auf den ersten Blick* ein Inbegriff ganz verschiedener Richtungen des socialen, sowie individuell psychologischen Lebens zu sein scheint, ist vielleicht die Garantie geboten, dass den Socialismus einerseits etwas Allgemeines begleitet, etwas in allen Epochen seit seinem Geburtstag Vorhandenes, das sich nicht unmittelbar nur aus dem socialen Fluss der betreffenden Zeit ableiten lässt, sondern ihm in allen seinen Lebensstufen eigen bleibt. Aber dieses „Allgemeine" kann keineswegs den Anspruch auf den *eigentlichen* (historischen) Inhalt *jeder* Erscheinung des Socialismus erheben und kann auch keineswegs diesen eigentümlichen Inhalt ausschliessen oder etwa wegdekretieren. Um eine Analogie aus dem Gebiete der sogenannten reinen Philosophie anzuführen, würden wir sagen: der betreffende Inhalt verhält sich zum betreffenden Allgemeinen nicht wie ein Teil eines Dinges zum Ding selbst, sondern vielmehr, wie eine Vorstellung von einem bestimmten Raumverhältnis zur Vorstellung des Raumes überhaupt. — Der Inhalt ist eine *social-geschichtliche* Kategorie und als solche wird sie in verschiedenen Zeiten, auf verschiedenen Stufen des allgemein socialen Seins verschieden gefärbt, geschliffen, ja sie ist, wenn man will, total verschieden. Das innerliche und äusserliche Aussehen, sowie die Existenz selbst des Socialismus letzterer Art ist *social-historisch* determiniert und sogar motiviert; die Existenz des eben erwähnten „Allgemeinen" im Socialismus ist einerseits erkenntnistheoretisch und individuell-psychologisch bestimmt, anderseits begreiflicherweise durch das Wesen der Gesellschaftsordnungen als solcher gegeben; das Wesen und die Formen der mehr individuellen Psychologie verleiht ihm bis zu einem gewissen Grad dieses oder jenes künstlerische Bild. Dieses Allgemeine unterliegt aber auch dem Gesetze des berühmten Ephesiers; auch dieses ist kein starrer, versteinerter Begriff einer etwa metaphysischen Logik; es besitzt auch nicht, wie wir es bald sehen werden, die Macht eines „Absoluten", vor dem das allmenschliche Dasein sich zu beugen gezwungen ist. Und trotzdem giebt es Merkmale, an denen dieses sich charakterisieren lässt.

Diese Merkmale rühren von zweierlei Seiten her. Einige von ihnen charakterisieren wohl auch dem Socialismus etwa fremd stehende Erscheinungen, andere hingegen gehören *nur* dem Socialismus an und stellen daher sein Spezifikum dar. Sie lassen sich aber nicht von dem Socialismus trennen und zwar aus folgenden Gründen: erstens, weil sie in ihrer selbständigen Erscheinung, wenn auch nicht ganz, die Voraussetzung des eigentlichen Socialismus ausmachen; zweitens, lässt sie der letztere Umstand in Verbindung mit der individuellen Psychologie als unentbehrliche Bestandteile des eben erwähnten Socialismus gelten. Dazu kommt der dritte, rein erkenntnis-theoretische Grund: der Socialismus kann kein völlig geschlossenes Wesen, keine absolute Einheit darstellen, so wenig wie das menschliche Individuum es ist, das als Träger des Ideenkomplexes: Socialismus angesehen werden darf.

Wir heben hier einige derjenigen Merkmale hervor, die uns als die massgebendsten und wichtigsten scheinen und die eben, weil sie zum Teil entgegengesetzter Natur sind, das Volle der Erscheinung zu umfassen im stande sind. Das Wesen des menschlichen Daseins überhaupt, wie dasjenige aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Kämpfe im einzelnen, lässt sich unter anderm auf ein Princip zurückführen, nämlich auf das des Strebens, sich von jemanden oder von etwas zu befreien oder jemanden oder etwas zu beherrschen. In dieser Gestalt des Daseins liegt die Idee der sogenannten Freiheit verborgen. Unser Denken könnte sich keine Idee von Freiheit bauen, wenn es nicht eine Idee von einer Wirklichkeit gäbe, die zu dieser Freiheit im Gegensatz gestanden. Dem Empfinden der Vorstellung: Freiheit, muss mit logischer Evidenz eine Vorstellung von der Existenz der Notwendigkeit vorausgehen oder sie mindestens begleiten. Der Mensch — als Träger dieser Ideen — ist für uns *eo ipso* dasjenige Theatrum, auf dem sich der Kampf (und auch die Geschichte) dieser Ideen abspielt. Wenn wir uns einen Menschen in der Geschichte denken, d. h. als Angehörigen irgend einer menschlichen Kooperation, die ihren Raum innerhalb einer Summe von solchen und ähnlichen annimmt, so wird seiner Vorstellung und seinem Empfinden von Freiheit eine andere und ein anderes, aber eine solche und ein solches entgegengesetzter Natur gegenüberstehen, die schon aus der Natur und den Erscheinungen des menschlichen Zusammenlebens erwächst. Dann kommt, ausser diesem, ich möchte sagen, supra-socialem Wesen des menschlichen Individuums noch die Natur in

Digitized by Google

Betracht. Durch die psychologische Notwendigkeit der Natur und der Geschichte kämpft der Mensch gegen die Natur und gegen die Geschichte, d. h. er sucht sich von jenen zu befreien. Und befreien heisst, etwas überwinden. Die Objekte des Kampfes mit Rücksicht auf die Organisation unseres Erkenntnisvermögens sind aber solcher Natur, dass sie sich vollkommen und endlich *nicht* beherrschen lassen. Und in der That, sie sind für den Menschen die *un*endliche Natur und der als Unikum gegenüberstehende geschichtliche Mensch oder Kooperation von Menschen. Gegen die Natur wenden wir uns — bisweilen ganz erfolglos — mit Zuhilfenahme der Metaphysik, Religion und Poesie,[1]) gegen den lebendigen Menschen wenden wir unsere Lebenstriebe, unsere Psyche und unser Denken an. Da aber im letzten Falle das Objekt der Anwendung ungefähr derselben Natur ist, wie wir selbst, so bleibt hier, in der Geschichte, immer die optimistische und starke Hoffnung fest, dass wir eines Tages den Grund unserer, sowie seiner (des Objekts) Stärke begreifen und eben dadurch überwinden werden. Der Glaube an die Vernunft ist hier von entscheidender Wichtigkeit. — Das ist im allgemeinen die Idee vom Streben nach Befreiung oder einfach nach socialer und „himmlischer" Freiheit, die ein hervorragendes Merkmal unseres „Allgemeinen" ausmacht.

Schon an diese Idee der Freiheit knüpft sich das sogenannte Endziel alles Socialismus — die allgemein menschliche Emancipation.

Aber wenn in dem Begriff Freiheit etwas Verschwommenes, Unbeschränktes und Unendliches, Irdisches und zugleich Himmlisches enthalten ist, so weiss unser Verstand (die Natur unseres Geistes) von einem Streben nach *Regulierung* und Vollkommenheit zu erzählen. Es ist ein *regulatives* Princip, von dem bald die Rede sein wird, das ein Charakteristikon für das „Allgemeine" bildet und das Spezifische der socialistischen Doktrinen darstellt.

Würden wir etwa die Idee von dem regulativen Princip, dem wir uns unterordnen, als eine Denkkategorie Kants bezeichnen, die, wie bekannt, sich erst durch Anwendung auf einen Gegenstand offenbart, so müsste in unserem Falle das socialgeschichtliche Sein diesen Gegenstand darstellen. Dieses Socialgeschichtliche wird den Inhalt, die Materie, ausmachen, im Gegensatz zum regulativen Princip, als

[1]) Die Wissenschaft hat hier nichts zu thun: ihre Ansprüche gehen nicht so weit.

der Form der Idee. Da die Form im grossen und ganzen immer eine und dieselbe bleibt, so wird sich die Einheit der Form und des Inhaltes jedesmal durch die Quantität und Qualität des Inhaltes bestimmen lassen. *Der Socialismus in jeder Zeit wird also die Verknüpfung gewisser socialer Strömungen mit dem regulativen Princip sein, die eine Einheit darstellt, welche durch die Idee der Freiheit und dergleichen sich stark beeinflussen lässt und für welche die letzteren in gewissem Masse als eine notwendige Voraussetzung gelten müssen.*

Um schärfer innerhalb der bunten Mannigfaltigkeit des schlechthin menschlichen Seins einerseits das Gebiet des Socialismus zum Abriss zu bringen, anderseits nun, wenn auch in allgemein theoretischer Form den Weg zur Gewinnung seines Inhaltes vorzuzeichnen, möchten wir unsere Aufmerksamkeit noch auf den folgenden Gedankengang richten, der übrigens das eben Ausgeführte anschaulicher zu machen im stande sein dürfte. Der in der Geschichte lebende Mensch kann von zwei Seiten her betrachtet werden, von *negativer*, sowie *positiver*. Das will heissen: das menschliche Individuum, sobald es zu *leben* anfängt, hat etwas zu negieren, sich immer gegen etwas zu richten; und zu gleicher Zeit drängt sich ihm die Aufgabe auf, etwas aufzubauen, herzustellen. In erster Hinsicht, wenn ich den Feinden des Menschen einen allgemeinen Namen beilege, findet sich das Individuum in einem *Netz von Exploiteuren*, gegen das es immer mit grösserer oder kleinerer Kraft- und Energieanstrengung nicht müde wird zu kämpfen. Die betreffenden Exploiteuren lassen sich in drei *Haupt*gruppen klassifizieren. Es sind, erstens die *realistischen*, zweitens die *ideologischen*, drittens die *metaphysischen* Exploiteure, welche die gesamte Summe der Ausbeuter ausmachen. Die realistischen Feinde der menschlichen Persönlichkeit erscheinen in gewissen Familien-, Regierungs- und Staatsformen, in Formen der gesellschaftlichen Institutionen, in der Gestalt von socialwirtschaftlichen, sowie natürlich-wirtschaftlichen Verhältnissen, Bedingungen und Vorbedingungen; ferner in der Form von Beziehungen der Völker zu einander, sowie der Untergruppen, Gruppen und Klassenordnungen innerhalb derselben, und endlich der Geschlechter zu einander. Jedoch nicht diesen Mächten allein kommt Realität zu. Auf Wirklichsein machen auch die Ideologien in der Gestalt von moralischen Begriffen, Glauben, Aberglauben, Vorurteilen, Traditionen und dergleichen Anspruch, das will heissen, sie üben eine gewisse Wirkung aus, obgleich ihnen oft ein grosses, wenn auch

geschichtlich und vielleicht natürlich-psychologisch notwendiges Missverständnis zu Grunde liegt. Jedenfalls lässt sich die Welt des, wenn man will, unmittelbar real Gegebenen von der ideologischen Welt, die nur Realistisches zur Folge hat, ganz gut trennen, wenn auch die Existenz der zwei grossen Regionen in gewissem Sinne Bestandteile einer und derselben Einheit bildet. In einer gewissen Ferne von der ersten Kategorie der Ausbeuter der menschlichen Persönlichkeit und in einer bestimmten Nähe zur zweiten Exploiteursgruppe stehen die metaphysischen Exploiteurs, gegen die gewissermassen ein *ausser*-geschichtlicher Kampf notwendig ist. Das Geheimnis des Weltalls und der aus lauter Widersprüchen gewobenen menschlichen Seele, das Erkenne-dich-selbst-Problem im *nicht* socialen und naturwissenschaftlichen Sinne, die unablässig Antwort fordernde Frage vom *Sinne* des Handelns, Wollens und Erkennens, das Theorem von der Natur des Religiösen, das alles ist im stande, dem auf bestimmtem kulturellem Niveau sich befindenden Menschen nicht weniger Weh zu bereiten, als die Gegner der ersten zwei Welten. Im Laufe der Geschichte, im Wechsel der Lebensformen und Erkenntnisarten hat der Mensch gelernt, den Gegnern der ersten Kategorie, den realistischen Exploiteurs, seine Kenntnis der Naturkräfte und deren Beherrschung, sowie die zweckmässige Anwendung der technischen, geschichtlichen und sonstigen Kenntnisse entgegenzustellen, vor allem fortwährend die menschliche Kooperation und den socialen Kampf in den Vordergrund rückend. Diese Formen des Streites bleiben nicht ohne Einfluss auf die Kampfesformen, die angewandt werden, um den ideologischen und metaphysischen Exploiteuren Widerstand zu leisten, und auf indirekte, wie direkte Weise üben sie ihre Wirkung auf die Resultate aus, die aus diesem Kampfe sich ergeben. Erst die Welt- und Lebensansicht, sowie Lebensführung, führen unmittelbar den Kampf gegen die letzteren. Auf solche Weise, mit Zuhilfenahme aller eben angedeuteten Kampfesmittel, bringt der Mensch das Positive hervor, das dort, wo die Regung vom Leben sich bemerkbar macht, d. h. dort, wo man die Hemmnisse und Hindernisse empfindet und über sie nachdenkt, ebenso notwendig ist, wie die Aufnahme des Streites gegen die berührten Exploiteuren unentbehrlich war. Die Exploitierung ist jedoch nicht nur in dem Sinne zu verstehen, dass beispielsweise der Sklavenbesitzer den Sklaven, der Grundherr den Frohnen ausbeutet, sondern auch so, dass derjenige Sklave oder Frohne, der seinem Herrn Widerstand zu leisten

weiss, gewissermassen das psychische, physische und sonstige Befinden des Letzteren in unangenehme Wallung bringt: die sogenannten Abhängigen fangen hier ihre Herrscher zu exploitieren an, wie parodox auch diese unsere Ausführung auf den ersten Augenblick scheinen mag. Unter dem letzten Gesichtswinkel betrachtet, können wir sogar in unserm Falle letzten Endes in *psychischer* Beziehung eine geschichtlich notwendig zu stande gekommene *gegenseitige* Ausbeutung konstatieren. Wie aus diesem allem hervorleuchtet, hat der nach Befreiung und Freiheit strebende *ganze* Mensch mit allen berührten Exploiteurs ins Reine zu kommen, er muss sich mit allen auseinander setzen, um zugleich auf allen ihn in Anspruch nehmenden Gebieten immer und immer wieder zum Bauen, zum Organisieren zu schreiten. Erst dadurch bekommen wir dasjenige, dem ich hier gern den alten Terminus „philosophische Emanzipation" beilegen möchte.

Nun, denkt man an unser Thema, so drängt sich die Frage auf: Was für einen Platz nimmt die Idee des Socialismus, der Socialismus schlechthin innerhalb der Welten an, die insgesamt die grosse Welt des *ganzen* Menschen ausmachen, die sich in derselben als deren Bestandteile auflösen. Dasselbe in unserer Fassung ausgedrückt: gegen welche Exploiteurs nimmt der Socialismus den Kampf auf und welche positiven Mittel bringt er an Stelle der von ihm dahin gerichteten Ausbeuter? Aus dem Umstande, dass die Idee des Socialismus nur den in Klassen differenzierten Gesellschaften anhaftet, lassen sich schon zum Teil die Grenzen seiner Daseinssphären entwerfen. Seinem Wesen nach hat er zu seinem Material solche Ausbeutungsformen des menschlichen Individuums, sowie ganzer socialen Gruppen, welche dieselbe der Differenzierung der Gesellschaft in Klassen verdanken. Da nun die Thatsache der gesellschaftlichen Klassengestaltung im Grunde nur das aussagt, dass das menschliche Gemeinwesen aus solchen menschlichen Gebilden zusammengesetzt ist, die ihrer ökonomisch-rechtlichen Interesse und socialer Stellung nach, sowie nach den wirtschaftlich-juristischen Vorteilen, die aus dem Gemeinwesen zu entnehmen und andererseits den Tributen, die dem gesellschaftlichen Körper zuzustellen sind, sich von einander unterscheiden. Der Unterschied geht in Fakto soweit, dass ausser der gegenseitigen Ausbeutung, die innerhalb der Einzelnen sogar existiert, ganze Schichten gegen einander in vielfach verdoppelter Beziehung als Exploiteurs erscheinen. Da hebt sich geschichtlich der Socialismus empor und strebt darnach,

dieser Erscheinung ein Ende zu bereiten, d. h. er beabsichtigt, die wirtschaftlich-juridische Exploitierung einer Klasse durch die andere, sowie der einzelnen untereinander zu beseitigen, um zu gleicher Zeit sich desjenigen Positiven, das auf andern Gebieten durch den Kampf des Menschen gegen die übrigen oben erwähnten Exploiteurs gewonnen würde, zu bemächtigen, um dasselbe unter alle Menschen nach der Richtung der Gleichheitsidee zu verteilen. Ist der Socialismus auf seiner negativen Seite ein Kampf gegen eine beschränkte Gruppe von Exploitationsformen, die innerhalb der von uns oben bezeichneten realistischen Welt sich findet, so bedeutet er auf der positiven das Streben, dem *Einzelnen als solchen* die Sorge der sogenannten materiellen Interessen wegzunehmen. Das Innere der Familie ist im Kleinen dem Grossen socialistischen Gemeinwesen analog, das in gewisser Hinsicht der Familienform sich nähert. Während aber das negative Moment des Socialismus in seiner ganzen Fülle nicht verloren gehen kann, so lange die in Klassen differenzierte Gesellschaftsordnung besteht, so kann die positive Seite des Socialismus in Abhängigkeit von technischem und geistigem Fortschritt, von jetzt gar nicht vorauszusehenden Verhältnissen sich ändern und modifizieren. Das positive Moment ist es nun, das mit der wissenschaftlichen und sonstigen Entwicklung, sowie mit der Teleologie überhaupt zu rechnen hat. Die beispielsweise positive Forderung des modernen Socialismus vom Uebergang der Produktions- und Verkehrsmittel in die Hände des gesellschaftlichen Gemeinwesens darf nur als Produkt, allgemein gesprochen, *unserer Zeit* angesehen werden, wobei noch die Möglichkeit dieses Ueberganges auf *allen* Gebieten der Industrie und der Verwaltung zu erbringen ist. Während also das negative Moment als notwendiges regulatives Princip auf der ganzen Linie der differenzierten Klassengesellschaften Geltung besitzt, so kann das positive, das gemäss der geschichtlichen Situation, dieses im weitesten Sinne gebraucht, eine verschiedene Gestalt annimmt, nur *zeitliche* Bedeutung haben. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass auch innerhalb der positiven Seite des Socialismus regulative Principien sich aufstellen lassen, was sich sogar als notwendig zeigt. Jedenfalls besitzt die regulative Idee der negativen des Socialismus mehr Allgemeinheit und Notwendigkeit, als diejenige der positiven. Aber erst die Anwendung der ersten auf einen geschichtlichen Gehalt giebt uns den Inhalt und die Sphären *des* Socialismus in seiner ganzen Fülle

wieder. Da jedoch als Träger des Socialismus der Mensch erscheint, so ist es klar, warum in der Praxis der Socialismus mit den übrigen Sphären des menschlichen Daseins zu rechnen hat, warum auch die übrigen Exploiteurs des menschlichen Individuums ihn nicht kalt lassen können und darum oft, denkt man dabei an die grosse und wichtige Rolle der Objekte des Socialismus, er die allgemein menschlich-philosophische Emancipation zu decken glaubt, während er in Wirklichkeit nur einen, wenn auch bedeutenden, Teil derselben bietet. Der Socialismus als solcher ist nicht im stande, den *ganzen lebendigen* Menschen zu umfassen; ein ganz *lebendiger Mensch* aber muss unserer Auffassung gemäss, gemäss dem Ideale der freien Persönlichkeit, notwendigerweise Socialist sein.

Wollten wir die oben aufgestellte Frage vom Standpunkt der kritischen Methode aus beantworten, so müssten wir uns zuvörderst Rechenschaft geben über die Probleme: ob der Socialismus überhaupt oder mehr der moderne als eine selbständige Wissenschaft angesehen werden kann; wie verhält er sich zu der langen Reihe der übrigen Wissenschaften; kann er überhaupt auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben, bevor eine Sociologie ausgearbeitet ist; was hat er speziell zu seinem Material; welcher Methode kann er sich bedienen u. s. w., was ein besonderes Buch erfordern würde. Doch haben wir bereits unserer Methode gemäss den Massstab aufgestellt, mit dem die social-psychologische Bewegung — Socialismus genannt — zu messen sei und eben damit ist die Möglichkeit geboten, die Beantwortung der ersten sich hier bei unsern Studien aufdrängenden Frage, nämlich: Wer kann als deutscher Vorläufer des Socialimus betrachtet werden? zu versuchen.

b) Wer kann als deutscher Vorläufer des Socialismus betrachtet werden? Einteilung unserer Arbeit.

Um den Titel eines Vorläufers des Socialismus überhaupt zu verdienen, muss man diesem oder jenem socialistischen System, oder dieser oder jener socialistischen Utopie gehuldigt oder mindestens solche Ideen verfolgt haben, die dem Socialismus unmittelbar vorgearbeitet haben. Die historische social-wirtschaftliche und social-psychologische Bewegung des Socialismus als solchen aber grenzt in ihrem Lebensverlaufe mit den übrigen Sphären der mensch-

lichen Daseinsformen, die so oder anders auf das Wesen und den Gang des Socialismus wirken; trotzdem kann nicht jeder als Vorläufer behandelt werden. Wenn dem so ist, wo ist der Massstab zu suchen? Es ist begreiflich, dass derselbe nur im Socialismus *selbst* zu finden ist. Daraus geht hervor, dass als Vorläufer des Socialismus nur derjenige gelten kann, der solche Ideen aufgebaut hat, die mit allen oder einigen oben aufgestellten Merkmalen des Socialismus übereinstimmen. Um jedoch als Vorläufer speziell des modernen philosophischen oder Marxistischen Socialismus zu gelten, muss man sich, der geschichtlichen Thatsächlichkeit zufolge, vornehmlich auf dem Boden der deutschen klassischen Philosophie, oder genauer, der Hegelschen zum Socialisten erhoben haben.

Da ferner der Socialismus als solcher immerhin eine bestimmte Auffassung der gesamten socialen Welt in sich trägt oder mindestens eine solche voraussetzt, so können Beiträge zur Geschichte des Socialismus zugleich Beiträge zur Geschichte der Socialphilosophie überhaupt bilden, wobei Beiträge zur Vorgeschichte des *Marxistischen* Socialismus zugleich Beiträge zur Geschichte des Junghegelianismus und des Ueberganges von philosophischen Spekulationen in Deutschland zur Sociologie und zum Positivismus überhaupt darstellen werden. Unsere Arbeit soll daher diese zwei Aufgaben zu erfüllen suchen; die zweite Aufgabe soll sich aber immer der ersteren unterordnen.

Der Ideenkreis, der in den Socialismus als dessen Bestandteil hineingebracht werden kann, ist vorwiegend in der Socialphilosophie, sowie in der Nationalökonomie und der Wissenschaft des Rechts zu treffen, was auch der Fall in Deutschland war. Aus diesem Thatbestand geht die Einteilung unserer Untersuchungen hervor. Die letzteren haben daher zu ihrem Material:

I. Die so zu nennenden Socialphilosophen, mit Rücksicht auf ihre philosophischen Meister, als deutsche Vorläufer des modernen Socialismus.

II. Die Oekonomen
III. Die Juristen
} als eben solche Vorläufer.

Darum zerfällt unsere Arbeit in zwei Teile. Die vorliegende erste Reihe soll die Gruppe I behandeln, die II. und III. Gruppe von Vorläufern sollen einen besondern Teil für sich in Anspruch nehmen.

c) Von den Standpunkten und Methoden, von welchen aus das zur Untersuchung vorliegende Material zu bearbeiten ist.

Es gilt nicht nur die Ideenbewegung unserer Vorläufer im Einzelnen darzustellen, sondern sie in einen gewissen Zusammenhang zu bringen und für ihr Entstehen, sowie ihren Entwicklungsgang entsprechende Ursachen zu entdecken, d. h. die *Bedingungen* ihres ehemaligen Daseins festzustellen.

Dies kann aus folgenden drei Standpunkten erreicht werden. Erstens: Mit Zuhülfenahme des *historischen* Standpunktes, dessen Princip die Feststellung der urkundlichen Beweisgründe fordert, um, sagen wir, die Abhängigkeit der Anschauungen einzelner Denker von gewissen socialen und anderen Strömungen feststellen zu können. Zweitens: Mit Zuhülfenahme des *psychologischen* oder richtiger social-psychologischen Standpunktes; hier wenden wir schon bestimmte Principien an. Daraus aber folgt nicht, dass wir die Psychologie der gegenwärtigen Epoche auf die unserer Untersuchung vorangehende übertragen. Wir geben uns vielmehr die Mühe, auf das Wesen des social-psychologischen Zustandes der damaligen socialen Gruppen hinzublicken. Als Mittel dazu dienen: *a)* der social-philosophische Zustand der damaligen Zeit; *b)* die social-psychologischen Apriori und endlich *c)* die bei den Denkern herrschende Auffassung des Lebens, oder genauer, die geschichtsphilosophische Methode, die zugleich als der dritte Standpunkt zu betrachten ist. Dieser dritte Standpunkt, trotz seines umfassenden Charakters, schliesst die ersten zwei nicht aus, ersetzt sie aber auch nicht. Im Gegenteil. Er lebt mit ihnen friedlich zusammen und lenkt teilweise unsere Aufmerksamkeit auf jene beiden hin. Das vorhandene Material genügt aber nicht immer, um alle drei Standpunkte zu gleicher Zeit auf ein und dasselbe Erkenntnisobjekt anwenden zu können. Es reicht aber vollkommen dazu aus, sich von den zwei Methoden, die wir im Nachstehenden andeuten wollen, bearbeiten zu lassen.

Von den Methoden, welche das mannigfaltige und zerstreute Material zu sammeln und so zu ordnen wissen, dass eine Erkenntnis daraus entstehen soll, können hier die folgenden in Betracht kommen. Erstens: Die *historisch-genetische* und zugleich chronologische, die das mannigfaltige Material in einem geschichtlichen Werden vor unseren Augen erscheinen lässt. Zweitens: Die *logisch-kritische*, die ihr Gewicht auf die einzelnen Probleme des eben erwähnten Geschehens legt und die sich mit der logischen Entwicklung

der Probleme beschäftigt; wenn sich die zweite Methode erst auf dem von der ersteren geschaffenen Boden emporheben kann, so trägt sie ihrerseits zur weiteren Erkenntnis des gegebenen Gegenstandes bei, indem sie das Wichtige von dem minder Bedeutenden unterscheidet und auf diese Weise die Aehnlichkeit und den Zusammenhang zwischen den vor ihr aufgefundenen Problemen und den Welt- und Geschichtsproblemen überhaupt aufzeigt.

Erster Abschnitt.

Kampf um eine positive Weltanschauung.

Erstes Kapitel.

Ueber David Friedrich Strauss' Hauptansichten Mitte der dreissiger und Anfang der vierziger Jahre.

a) D. F. Strauss, der Religionsphilosoph und Geschichtsforscher.

„Es waren schöne, hoffnungsreiche Friedenstage für die Theologie" — erzählt D. F. Strauss — „mit welchen das vierte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts sich eröffnete. Die alte Weissagung des Stammvaters der neueren Philosophie schien sich nicht allein in ihrer ursprünglichen Beziehung auf die Religion überhaupt, sondern im besondern auch auf die christliche, erfüllen zu wollen. Dem langen Hader zwischen Philosophie und Religion schien durch Verschwägerung beider Häuser ein glückliches Ziel gesetzt und das *Hegelsche* System wurde als das Kind des Friedens und der Verheissung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu deren Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen sollten. Weltweisheit, die stolze Heidin, unterwarf sich demütig der Taufe und legte ein christliches Glaubensbekenntnis ab. . . . . Selbst in den Kreisen eifernder Rechtgläubigkeit erblickte man Wendungen und Waffen, die von den Uebungsplätzen und aus den Rüstkammern der Philosophie entlehnt waren." [1]) Aber dieselbe Hegelsche Philosophie war es, die ihrer dialektischen Natur sich unterwerfend, den eben erhofften und prophezeiten Zustand hervorzubringen versagte und anstatt Frieden

[1]) »Die christliche Glaubenslehre in geschichtlicher Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft.« Tübingen und Stuttgart 1840, p. 1 f.

überall Revolution und Streit verbreitete. Und man brauchte in der That nur einzelne Seiten des Hegelianismus anzuwenden, um zu ganz neuen Gesichtspunkten auf allen Gebieten der wissenschaftlichen Forschung zu gelangen.

Strauss selbst bietet dazu das beste Beispiel. Das von ihm behandelte Verhältnis der faktischen Wahrheit zur Hegelschen, das heisst der wirklichen Thatsachen zum *Begriff* des „logischen Idealismus“ in Verbindung mit einem durch die Geschichte der Ideenbewegungen geschaffenen Boden gaben ihm, dem Hegelianer, die Möglichkeit, seine berühmte Methode, die eine förmliche Umwälzung auf dem Gebiete der evangelischen Forschung herbeigeführt hat, zu schaffen. Ein allgemeiner Blick daher auf das Hegelsche System, sowie auf die Vergangenheit der evangelischen Forschungsweisen wäre im stande, dies zu erklären und zu berichtigen. Allein dieser Blick soll zugleich der Meinung den Boden wegnehmen, nach welcher der Hegelianismus allein es war, welcher Strauss entstehen liess.

Es wurde oft der Versuch gemacht, das Grundprincip der Hegelschen Philosophie, nämlich den sich dialektisch selbst entwickelnden absoluten Geist, ja Hegel selbst als eine gewisse Verarbeitung von Leibniz und Spinoza hinzustellen. Aber wenn man die vorhegelsche Philosophie einer näheren Betrachtung unterzieht, so ist es leicht zu erkennen, dass Hegel den Spinozismus in einem gewissen Sinne schon in Schellings Identitätssystem hineingearbeitet fand und dass ihm nur übrig blieb, Fichte und Schelling zu *seiner* notwendig-widerspruchsvollen Einheit beider — der allmächtigen Idee — zu verbinden und emporzuheben. Das nun that er und auf diese Weise schuf er das riesige System, das als die allein wahre Philosophie proklamiert wurde. Eben damit wurde von dem Weg der *kritischen* Philosophie abgesehen und Kants Forderung, zu allererst die Bedingungen und Faktoren der Erkenntnis überhaupt, sowie jedes Erkenntnisprozesses im einzelnen festzustellen, blieb zu gunsten der grenzenlosen, wie absoluten Erkenntnis unbeachtet, ja, sie wurde sogar verspottet.

Jedoch trotz Hegels Abscheu vor der Feststellung der Grenzen der Erkenntnis, konnte sein System nicht umhin, sich nicht nur mit der Erkenntniskritik überhaupt, sondern auch mit den Problemen der Erkenntnistheorie im einzelnen zu befassen: Was sind innerhalb des sich explizierenden Begriffs Wirklichkeit und Erscheinung, welche beide doch das Dasein ausmachen sollen? Wie ver-

hält sich jeder von diesen Bestandteilen des letzteren zur „Idee", zum „Gesetze"? Schon diese Fragen, denkt man an den Charakter des „logischen Idealismus", fallen in eine Erkenntnislehre hinein; ausserdem erhebt die ganze Hegelsche Dialektik im Grunde genommen den Anspruch auf die allein endgültig-wahre Erkenntnisdoktrin.

Das Centralproblem vom Begriff, in dem die eben erwähnten übrigen Probleme des Hegelschen Systems sich gewissermassen auflösen, ist gerade für uns von grosser Tragweite, indem das Verhältnis zu ihm bis zu einem gewissen Grade die Philosophen, welche unmittelbar auf die in dieser Arbeit in Betracht kommenden Socialisten eingewirkt zu haben scheinen, in ihrem Gedankengang geleitet hat. Diese oder jene bevorzugte Art der Anwendung des betreffenden Problems, diese oder jene angenommene Beziehung, die sich zwischen der Idee und hauptsächlich dem Begriffe auf einer Seite und der faktischen, historischen Wirklichkeit auf der andern zugetragen haben soll, wirkte zum Teil modifizierend und coordinierend wenigstens auf das *ursprüngliche* Verhältnis des *Religions*philosophen zu den Einzelfragen, die ihn in Anspruch nahmen. Die betreffenden Probleme waren es auch, welche mithalfen, sich von der sogenannten reinen und zugleich absoluten Philosophie loszulösen. Mit andern Worten, sie leisteten auch einen Beitrag zu denjenigen inneren Kämpfen, die in Gemeinschaft mit äusseren Anfechtungen das ganze absolute System zum Sturze brachten.

Den Centralpunkt dieses bietet nun, wie bekannt, das Absolute, das uns in allen möglichen Sphären des Universums verschieden zur Erscheinung kommt. Demgemäss giebt es verschiedene Wege wie Arten, zur Idee des Absoluten zu gelangen. In der „Phänomenologie des Geistes" ist es die intellektuelle Anschauung, die dieses hervorbringt.[1]) Das auf diese Weise gewonnene Absolute bemüht sich die „Logik" zu denken und auszudrücken als Abwesenheit aller endlichen Unterschiede, wie irdischen Unvollkommenheiten. Die übrigen Schriften, wie die Rechts-, Religions- u. s. w. Philosophie beschäftigen sich mit der Durchführung des Systems durch die Mannigfaltigkeit des materiellen und idealen Gehaltes.[2])

[1]) Die «Phänomenologie» soll zugleich als eine propädeutische Vorbereitung zum ganzen System gedient haben.

[2]) Vergl. *u. a. „Streitschriften* zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie" von Dr. David Friedrich Strauss. Neue Ausgabe in 1 Band. Tübingen 1841, p. 64.

Der Schwerpunkt aber des ganzen Systems liegt unzweifelhaft in der Logik. Diese ist bei Hegel keine Kunst des richtigen Denkens, sondern sie ist seine Metaphysik, sein philosophisches System schlechthin. Logik und Metaphysik zu einer und derselben Zeit. Ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften ist kein Verhältnis einer blossen Propädeutik, da die Aufgabe dieser keine andere ist, als „die logischen Formen in Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind.“ [1]).

In seiner Logik stellt Hegel das Absolute als den *Begriff* schlechthin dar, der sich zur *absoluten Idee* fortentwickelt. Daraus folgt, dass der Begriff ein Moment der Idee ist. Die letztere nun aber muss sich immer weiter in sich bestimmen, da sie am Anfang nur einen abstrakten Begriff darbietet. „Dieser anfängliche abstrakte Begriff wird aber nie aufgegeben, sondern er wird immer in sich reicher und die letzte Bestimmung ist somit die reichste. Die früher nur an sich seienden Bestimmungen kommen dadurch zu ihrer freien Selbständigkeit, so aber, dass der Begriff die *Seele* bleibt, die Alles zusammenhält, und die nur durch ein immanentes Verfahren zu ihren eigenen Unterschieden gelangt. Man kann daher nicht sagen, dass der Begriff zu etwas Neuem komme, sondern die letzte Bestimmung fällt in der Einheit mit der ersten wieder zusammen.“ [2]) Der Begriff also umfasst die ganze Mannigfaltigkeit des Lebens.[3]) Er kommt

---

[1]) «Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen». Von C. Franz und A. Hillert. Berlin, Duncker & Humbolt, 1843, p. 25.

[2]) *G. W. F. Hegels* Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Herausgegeben von Dr. Eduard Gans, Werke, 8 Bde. Berlin 1833, p. 66 (§ 32).

[3]) Er ist das Princip des Lebens und zugleich die unendlich schöpferische Form, «welche die Fülle alles Inhalts in sich beschliesst und zugleich aus sich entlässt.» («Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen» p. 77). — Vergl. darüber Hegels «Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse», herausgegeben von J. H. v. Kirchmann, Berlin 1870, § 164, p. 158 «Der Begriff ist das schlechthin *Konkrete*.» .... Auch in der Einleitung zur Philosophie der Geschichte, worüber vergl. Dr. Ch. Schitlowsky, «Deutsche Worte», XVI. J., Heft 7 u. 8, p. 346: «Die Natur eines Gegenstandes — meint Hegel — heisst allerdings soviel als sein Begriff.» Im Gegensatz zu Kant, für den der Begriff «leer» ist und erst durch Anwendung auf das Material der Erfahrung zum fruchtbaren Princip wird, stellt hier bei Hegel der Begriff ein solches Phänomen dar, dessen unaufhörliche Arbeit die Fülle des Daseins zur Schau bringt.

uns als ein Brennpunkt vor, in dem alle Strahlen sich vereinigt haben, alle Sünden und Tugenden dieser Welt beieinander wohnen, als die Totalität alles Dinge, mit deren verschiedensten Merkmalen und Eigenschaften, gleichartigen, wie entgegengesetzten.[1]) Der Begriff ist damit inhaltlich widerspruchsvoll. Erst der Begriff in abstrakter oder ideeller Form weist ein Moment auf, wo die volle Uebereinstimmung der Realität des Daseins und des Begriffs miteinander stattfindet und wo folglich für die Erscheinung des betreffenden Daseins kein Platz mehr da ist, sieht man von dem blossen Begriff der Erscheinung ab.[2]) Solcher Art Begriff war es, der im Vordergrund des Hegeltums stand und mit dem alle Hegelianer zu rechnen hatten. Er war ihr eigentlicher Gesetzgeber und nur ihm gemäss, gemäss diesem aufgefassten Entwicklungsgange, pflegte man die Wahrheit zu entscheiden.

Ja, was auf irgend eine Weise von dem Meister mit dem Begriff ausgeglichen wurde, galt einfach als das Richtige. Kein Wunder daher, dass das Verhältnis zum Begriff ursprünglich auch von Strauss gewissermassen zum Ausgangspunkte seiner Untersuchungen gemacht wurde. Erzogen in der Atmosphäre des Hegelianismus, suchte er natürlicherweise seinen Archimedespunkt in demselben.[3]) Und desto geeigneter schien Strauss der Hegelsche Boden, als er zu diesem nach seiner Huldigung der „Tübingschen Schule" und dem Schellingianismus[4]) gekommen war. Desto entschiedener war dafür Strauss gezwungen, in einige Opposition zu dem konservativen Hegeltum zu treten, da er die Ueberzeugung mitgebracht hatte,

---

[1]) Vergl. ibidem, Schitlowsky, p. 346—347.

[2]) Denn das Dasein, welches der Begriff in sich einschliesst, ist zum Teil Erscheinung und nur zum Teil Wirklichkeit. (Vergl. *Hegel*: Encyklopädie . . . erster Teil, Die Logik, Werke, 6. Bd., Berlin 1840, p. 11). Wirklichkeit und Erscheinung sind daher nach Hegel nicht eins und dasselbe (vergl. «Rechtsphilosophie», p 22). Alles nun, was von der Idee durch die Arbeit des Begriffes vorbestimmt wurde, muss auf Wirklichkeit *im Hegelschen Sinne* Anspruch machen. Was dem Gange der Idee nicht mitentspricht, kann als blosse Erscheinung betrachtet werden.

[3]) In seinen Studentenjahren fand er sich unter dem Einflusse der berühmten theologischen «Tübinger Schule». Hier wurde der *Geist der historischen Kritik* durch Strauss' Lehrer, *Christian Baur*, der die Philosophie von Schleiermacher mit dem Hegelianismus zu vereinigen wusste, verbreitet und gepriesen.

[4]) Darüber siehe seine eigene Aussage im 3. Heft der «Streitschriften», p. 577.

Digitized by Google

manche speziell evangelische Aussagen, die als historische Thatsachen ausgegeben wurden und als solche auch der Entwicklung des Begriffes angepasst figurierten, jeder historischen Richtigkeit entbehrten, was ihn nun zum Zweifel an der alleinigen philosophischen Wahrheit bewog. Er erhob also Protest gegen den monarchischen Anspruch des stolzen Begriffs, indem er zwischen philosophischer und faktischer Wirklichkeit zu unterscheiden begann, wenn er auch andererseits, was nicht verschwiegen werden soll, bezüglich der Philosophie diesen seinen Gedanken nicht immer konsequent durchzuführen wusste.[1]) Was wird sich also aus der Lösung der für Strauss „wichtigsten Frage" ergeben, nämlich der Frage: wie verhalten sich die geschichtlichen Bestandteile der Evangelien zum Begriff? Da Strauss auf dem Boden der Philosophie stand, so musste die Lösung der letzten Frage ihre Gültigkeit auch in Bezug auf die ganze Geschichte voraussetzen. Mit dieser Fragestellung wurde nun zugleich der wichtigste Schritt zur Methode der Forschung gemacht.

Die angezweifelte philosophische Voraussetzung vom Verhältnis zum Begriff, das in Abredestellen für *alle* „begriffliche" Wahrheit auf faktische Wirklichkeit Anspruch machende, verleiht ihm Mut, wie wir bald sehen werden, die schon in der Geschichte hie und da aufgetauchten Zweifel an der Wahrhaftigkeit der evangelischen Geschichte durchzuleben. Wenn die Behauptung „philosophisch" berechtigt ist, dass nicht alle geschichtlichen Ueberlieferungen, die wohl dem angeblichen Gange des Begriffes entsprechen, auf faktische Wahrheit Anspruch machen, so ist es auch berechtigt, denjenigen Thatbestand der evangelischen Geschichte, dessen Wahrhaftigkeit sich nicht mit unserem modernen Verstande verträgt, als nicht dagewesen, als blosse Ueberlieferung, als nur in innern Gefühlen und Ideen sich bewegenden Prozess, als Sage, die aus irgend welchen Tendenzen bewusst oder unbewusst aufgewachsen und angehäuft erscheint, kurzum als *mythisch* zu erklären. Demgemäss gilt es den geschichtlichen Thatbestand der Evangelien kritisch anzusehen, ob er nicht in sich mythisches enthalte. Auf diese Weise wird der Standpunkt zur Methode und zwar zur *mythischen Methode* erhoben und erklärt. Allein zu diesem Resultat verhalfen Strauss — was er selbst zugesteht[2]) — einige Vorläufer, die der Religionsgeschichte einen symbolischen Charakter zuschrieben.

[1]) Siehe z. B. ibid., pag. 73.

[2]) „Das Leben Jesu", II. Bd., 1835, pag. 721—22.

Schon Spinoza in seinem „Tractatus theologico-politicus“ (1670) und Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793) — haben, wenn auch von verschiedenen Standpunkten ausgehend, den wirklichen Christus verworfen. Für den ersteren muss Christus auf die ihm ausschliesslich zugeschriebene Offenbarung der göttlichen Weisheit, welche überall zerstreut ist und welche allein den Menschen belehre „quid verum et falsum, bonum et malum sit“, verzichten; für den zweiten hingegen verträgt sich die Vorstellung der Kirche von Jesu mit dem Gesetze der Vernunft nicht: das Ideal der Menschheit ist das der moralischen Vollkommenheit, die in der Vernunft verborgen liegt. Und der Glaube an die Moralität der ganzen Menschheit kann doch nicht auf diejenige eines einzigen Menschen übertragen werden.

Selbst Strauss weist auf Theologen hin, welche die Forderung aufstellten, die ganze „heilige Geschichte“ „mit Gefühl und Phantasie als Dichtung“ aufzufassen und die von dem tiefen Zusammenhang der evangelischen Erzählungen mit dem menschlichen Gemüt überzeugt sind. Demzufolge — meint Strauss — wird „die Geschichte des Evangelismus im Grunde die Geschichte der idealisch gedachten allgemeinen Menschennatur“ [1]) darbieten.

Auf die schon in der Geschichte der Kritik der Evangelien stattgefundene Anwendung des mythischen Standpunktes wurde gleich nach dem Erscheinen von Strauss' epochemachendem Werke von verschiedenen Seiten hingewiesen. Die betreffende Anwendung aber war nur auf einzelne evangelische Erzählungen und dabei nicht immer konsequent durchgeführt. Dazu wurde oft das für mythisch Erklärte als „*heilige* Mythe und Dichtung“ gehalten, was sich nicht mit Strauss' Ansichten vertragen konnte.

Jedenfalls muss zugegeben werden, was wir auch oben anzudeuten bestrebt waren, dass die ein wenig modifizierte absolute Hegelsche Philosophie, die Strauss als wissenschaftliche Voraussetzung diente, sowie die nüchtern-geschichtliche Ansicht, die er besass, ihm erst die Möglichkeit boten, kühn und unerschütterlich ans Werk zu gehen. Die in der Geschichte schon zur Genüge vorhandenen Ansätze zum „Leben Jesu“ [2]) bedurften also den Kessel der Hegelschen Dialektik, um die einzelnen zerstreuten kritischen

[1]) ibid., II. Bd., pag. 727.

[2]) Vergl. selbst ibid., Vorrede des I. Bd.

Glossen in eine einzige Methode zu bringen. Allein diese, wenn auch hervorragendste Vorbedingung, reichte, auch der geschichtlichen Thatsache gemäss, nicht aus, um die historische „Notwendigkeit“ des Erscheinens des Werkes zu erklären, das eine allgemeine Bewunderung und Erregung hervorgerufen hat.

Die betreffende Notwendigkeit ist vielmehr von zweierlei Natur: einer inneren oder geschichtlich-logischen, die wir vorläufig berührt haben, und einer äusseren. Diese *äussere* Seite liegt einerseits in den zurückgebliebenen Richtungen innerhalb der Theologie, die damals noch ihr Dasein fristeten und andererseits in den politischen Verhältnissen verborgen. Seit Kant machte sich in der deutschen Theologie ausser der supranaturalistischen[1]) Richtung noch eine rationalistische geltend. Wenn nun Kant den Vernunftglauben über den Kirchenglauben stellte und damit den letzteren über den Haufen warf, so verfuhr die eben erwähnte rationalistische Richtung, die an ihn unmittelbar angeknüpft zu haben schien, nicht im entferntesten so entschieden. Dieser theologische Rationalismus suchte anstatt der „heiligen Schrift“ ihrer Heiligkeit zu entäussern und den Bankerott der Theologie zu fördern, die in der Theologie eine hervorragende Rolle spielenden Wunder dadurch zu „retten“, dass sie historisch-menschlich aufgefasst wurden, um auf spekulative und natürliche Weise alles beim alten Zustande zu lassen und auf diesem Wege, was schon manchmal der Fall gewesen, den auseinandergehenden Friede zwischen der Philosophie und Theologie festzuhalten. Eben dieser Friede war es aber, welcher der absterbenden Theologie noch Frische und Leben zu verschaffen im stande war. Der kühnen und rücksichtslosen Kritik galt es also zu allererst, unversönliche Zwietracht zwischen Philosophie und Theologie zu säen. Der Gang der Philosophie kam nun zur Hülfe und wurde in letzter Linie massgebend.

Die Systeme von Fichte und Schelling sind fast unbemerkt an der deutschen Theologie vorübergegangen. Hegel aber führte das grosse Wort. Die theologischen Fragen, die in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts im Vordergrund standen, zerteilten die Schüler Hegels je nach ihrer Behandlung in rechte, in Centrums-

---

[1]) Welche die Wunder, wenn auch als eine wunderbare, so doch zugleich historisch beglaubigte Thatsache darstellten.

und linke Hegelianer.[1]) Die rechten und zugleich konservativen waren bestrebt, ihren Meister buchstäblich auszulegen, blieben aber oft, wie Hegel selbst bei kühnen Folgerungen, die aus dem System zu ziehen waren, ängstlich stehen. Strauss jedoch, der vor allem von der Notwendigkeit tief durchdrungen war, dem menschlichen Geiste zur Befreiung von dem „drückenden Glaubensjoch" behülflich zu sein, und von der Ueberzeugung erfüllt war, „den *politischen Fortschritt*, wenigstens in Deutschland, *nicht eher für gesichert zu halten, als bis für die Befreiung der* Geister *von* dem *religiösen Wahn*, für rein humane Bildung des Volkes gesorgt ist",[2]) Strauss wusste, wenn auch auf Hegelianischem Boden, alle Konsequenzen, allerdings vielleicht auch im Anschluss an den kühnen Verfasser der „Unsterblichkeitsgedanken" (1830), zu ziehen und sie dann offen auszusprechen.

Wenn man sich die damaligen Verhältnisse vergegenwärtigt und sich die Theologen[3]), die um jeden Preis die Lebensjahre des Glaubens-Jochs und Wahns zu verlängern bestrebt waren, vorstellt, so bekommt man eine Ahnung von dem Mut, den ein Strauss der Wahrheit wegen zu bekunden hatte. Seine Stellung verschlimmerte sich noch dadurch, dass am Anfang auch Stimmen aus den Reihen der Hegelianer sich gegen ihn vernehmen liessen.[4]) Aber im Punkte der eben erwähnten Centralfrage der Theologie, von

[1]) Siehe Strauss' „Glaubenslehre", I. Bd., pag. 4. Hier teilen sich die Hegelianer in Bezug auf die Frage: wie verhalten sich Philosophie und Religion zu einander: ferner siehe „Streifschriften" von demselben Autor, pag. 95 ff. in Bezug auf die Frage über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Dann spielten in derselben Hinsicht die Probleme von der Persönlichkeit Gottes, Unsterblichkeit und dergl. eine Rolle. Auch *Kahnis* teilt in seiner gegen Arn. Ruge gerichteten Broschüre die Hegelsche Schule in linke, rechte und Centrum. „Dr. Ruge und Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung Hegelscher Tendenzen" von Karl Kahnis, Quedlinburg, L. Franke, 1838, pag. 5.

[2]) Vorrede zum „Leben Jesu", 1835; gesperrt . . . von mir.

[3]) So der Theologe *Hengstenberg*, der von Strauss sagte, er hätte ein Herz eines Leviathan, das so hart wäre wie ein Stein, und so fest, wie ein Stück vom untersten Mühlstein (siehe darüber „Geschichte der christlichen Kirche, V. Bd. [„Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts"] von Dr. Ferdinand Christian *Baur*. Tübingen 1862). Es fehlte auch nicht an Epitheta, wie „geistige Missgeburt" etc. Dann erinnere man sich auch an die persönlichen Nachteile, die Strauss zu tragen hatte.

[4]) Beispielsweise Bruno Bauer zur Zeit als er noch der Gruppe Göschel, Hinrichs etc. angehörte.

Digitized by Google

dem Verhältnis der Philosophie zur Religion, fand Strauss schon einen Bundesgenossen, der in letzter Linie etwa als Vorläufer von ihm und als deutscher Pionier auf diesem Gebiete zu betrachten ist. Ludwig Feuerbach war es, der in verschiedenen Schriften, wie „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie", „Pierre Bayle" u. a. gegen den von Hegel eingeleiteten Frieden zwischen Philosophie und Christentum protestierte. Schon er suchte nachzuweisen, dass dieser Friede im Widerspruch mit dem Begriff der Philosophie selber stehe. Allein Strauss geht auf dasselbe Ziel auf anderem Wege los: er greift Hegel als Hegelianer an.

. . . „Der Inhalt, das Bedürfnis, das Interesse der Philosophie mit der Theologie — setzt *Hegel* auseinander — ist ein gemeinschaftliches. Der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und Nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie expliziert nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. Sie ist, wie die Religion . . . Wahrheit und Reinigung des subjektiven Selbstbewusstseins in und durch diese Beschäftigung. *So fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen* (g. v. m.), die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst, aber beide sind Gottesdienst auf eigentümliche Weise: in dieser Eigentümlichkeit der Beschäftigung mit Gott unterscheiden sich beide." [1]) Das Bewusstsein — meint also Hegel — ist der Inhalt der Religion, sowie der Philosophie. Diese oder jene Art des Bewusstseins macht das Specificum der Religion aus, diese oder jene Form desselben Bewusstseins macht das Specificum der Philosophie aus. Die Differenzen beziehen sich also auf die Form, während der Gehalt identisch ist. Konkret ausgedrückt, bestehen diese, wie Hegel glaubt, wesentlichen Differenzen soweit, sofern in der Philosophie der Inhalt in der Form des Begriffs, in der Religion hingegen derselbe Inhalt in der Form der Gefühle und Vorstellungen [2]) aufgeht. Da aber setzt die Strauss-

[1]) „Vorlesungen über die Philosophie der Religion, nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes", I. Bd., pag. 5.

[2]) Hier sei es mir gestattet, zu erinnern, was in der Hegelschen Schule unter Vorstellung zu verstehen ist. Die Vorstellung ist keine persönlich-subjektive, sondern an sich seiende Vernunft, Vernunftsinstinkt, schlechthin, der dunkle Drang des Geistes, der sich „eine Reihe bunter Bilder schafft, unter denen er, sein Wesen ahnend, durchempfindet", der sich ferner in den Lebensläufen solcher Männer, wie Christus, offenbart.

sche Kritik ein. Strauss fragt: „ist es nach den eigenen Principien derjenigen Philosophie, von welcher diese Bestimmung des Verhältnisses ausgegangen ist, wahr, dass der Inhalt gegen die Form so gleichgültig ist?[1]) Verhalten sich wirklich beide so äusserlich zu einander, dass bei der Veränderung der einen Seite die andere unverändert beharren kann? Ist doch laut der *Hegelschen* Logik selbst der Inhalt nicht die rohe, sondern die formulierte Materie; in der höheren Sphäre des spekulativen Denkens erkennt sich die Unwahrheit des Unterschiedes von Form und Inhalt, und dass es die reine Form selbst ist, welche zum Inhalt wird: so dass der Inhalt nichts ist, als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts, als Umschlagen des Inhaltes in Form.“[2])

Hegel hat ferner behauptet, dass die Religion ihren Inhalt in unangemessenen Formen hat. Wenn dem so ist, so taucht die Frage auf: kann denn dieser Inhalt ein wahrhaft absoluter sein? Wenn dem nun so ist, so hat Hegel vergeblich gegen die Behauptung protestiert, Philosophie suche nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Religion zu ändern.[3]) Aber dieses letzte Recht haben schon andere Junghegelianer dem Meister bestritten.

Wie ist nun die oben angedeutete Frage nach Strauss zu lösen? Die Antwort wird leicht, wenn man an Strauss Verhältnis zum Meister erinnert. Strauss acceptiert von Hegel, wie das bei der Betrachtung seiner geschichts-philosophischen Ansichten klar ans Licht tritt, mehr seine *substantielle* Seite, stellt sich näher zu Spinoza denn zu Fichte. Das Substantielle von Hegel im notwendigen dialektischen Prozesse begriffen, ist ihm die nicht wegzudenkende Voraussetzung, ist der Fels, dessen Sicherheit in ihm keinen Zweifel zu erregen im stande ist. Durch dieses Prisma strebt er eine *Vergleichung* zwischen Philosophie und Religion an, indem er die letztere aus dem einzigen Vater, dem Absoluten, sich entwickeln lässt und die religiösen Vorstellungen in *philosophische Begriffe* gesetzt sehen will. „Religion und Philosophie thun einem und demselben höchsten Bedürfnis des Geistes genug: mit sich selbst ins Reine zu kommen, des Einklangs seiner endlichen Erscheinung mit seinem absoluten

---

[1]) In Bezug auf die Gleichgültigkeit der Form dem Inhalte gegenüber siehe Strauss a. a. o., pag. 15.

[2]) „Glaubenslehre“, I. Bd., pag. 127.

[3]) Siehe „Religionsphilosophie“ von Hegel II. Bd., pag. 288, Strauss, „Glaubenslehre“ I, 16.

Digitized by Google

Wesen inne zu werden.“ [1]) Während aber die erstere als Mittel zum Ziel Gefühle und Vorstellungen anwendet [2]), dringt die zweite „zur Anschauung der Sache selbst, zum Begriff“ vor.[3])

Da Strauss im Zurückführen auf den Begriff das Alpha und Omega der Wissenschaftlichkeit erblickt, er identifiziert Wissenschaft und Philosophie [4]) und da ferner nur die Wissenschaft mit der Wahrheit im Frieden lebe, so sucht er von diesem Standpunkte aus auch das Gemüt zu befriedigen: philosophische Ansichten über das Wesen des Absoluten, über sein Verhältnis zum Endlichen, über die Bestimmung des menschlichen Individuums und dgl. bieten doch dieselbe Genugthuung, wie jeder religiöse Glaube es zu geben vermöchte.[5])

Auf diese Art sollte die Religion ihr Ende finden, ohne dass dadurch dem religiösen Bedürfnisse ein Schaden erwachsen wäre. Mit andern Worten: Strauss liess in letzter Linie im Grunde genommen das Alte fort leben, wenn auch in eine philosophisch-patentierte Pracht gekleidet. Dieser rein psychologische Grund hat vielleicht auch ein Schärflein dazu beigetragen, um rücksichtslos und unerschrocken an die geschichtliche Forschung der Evangelien heranzutreten, und die im Laufe der Geschichte angehäuften Vorurteile und Legenden zu zerstören. Aber dazu reichte, des in dieser Zusammenfassung gewöhnlichen Ausdruckes mich bedienend, der grandiose Kessel der Hegelschen Dialektik allein nicht aus. Es gehören noch andere Mittel, gegen welche die spekulative Philosophie sogar eine Art von Hass hegte, dazu. Wir meinen: die geschichtliche Forschung und die philosophische Klärung der auf dem Boden der letzteren angetroffenen Begriffe.

Es war zur rechten Zeit, da in der Entwickelung des deutschen Gedankens der gebildete Geist in den Spekulationen sich müde fühlte. Es war der Anfang des zweiten Drittels unseres Jahrhunderts, der sog. unphilosophischen Epoche, als ein Heisshunger nach Exaktheit sich besonders bemerkbar machte. Und nicht nur der Widerstand des Geistes, seine Spontaneität allein war es, die nach dieser

[1]) Strauss, „Glaubenslehre“ I. Bd., pag. 22.

[2]) „Zu deren Erregung und Ausdruck sie eines besondern Kreises von Darstellungen und Uebungen bedarf.“

[3]) Ibid. pag. 22 f.

[4]) Siehe „Leben Jesu“, II. Bd., pag. 728.

[5]) Siehe „Glaubenslehre“, I. Bd., pag. 22 a. a. O.

Richtung hinwirkte, die anfängliche Umgestaltung des gesamten socialen Lebens und der innere Gang der durch den Historismus der Hegelschen Dialektik beeinflussten Wissenschaften waren es zuvörderst, die den über der Oberfläche der Thatsachen schwebenden Geist auf die Thatsachen selbst gelenkt haben. Zweifelsohne fand sich Strauss unter dem Einfluss dieses Stromes von neuer Lebensfrische, wenn er auch andererseits diesem neuem Flusse selbst Richtung und Gang gab. Die schon von uns angeführten Schriften „Das Leben Jesu" [1]) und „die Christliche Glaubenslehre in ihrer Geschichtlichen Entwicklung im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" sind es, die das Letztere bestätigen und wo die oben angedeutete mythische Methode ihre praktische Anwendung fand. Um einerseits diese Methode im hellen Lichte erscheinen zu lassen und andererseits diejenigen geschichtsphilosophischen Ansichten zu gewinnen, die ihre Wirkung auf die folgenden Socialphilosophen ausgeübt haben, haben wir diese Anwendung hier herauszuheben.

In vorzüglicher, verständlicher und zugleich philosophischer Sprache strebt Strauss in seiner ersten Schrift, das Göttliche in den Evangelien als nicht zutreffend zu erweisen, womit den alten Urkunden die historische Geltung abgesprochen oder das Geschehene als Menschliches aufgewiesen wird, und womit auch der absolute Inhalt der „heiligen" Schrift wegerklärt wird. Er verfährt überall kritisch und bedient sich der vergleichend-historischen Methode. Darnach hat es sich herausgestellt, dass viele Erzählungen des neuen Testaments nur Nachbildungen des alten sind, wobei das Neue in dem ersteren nur auf die Namen und Orte sich bezieht. Er bleibt ferner nicht auf dem halben Wege; wie es bei der kirchlichen Exegese üblich war, stehen und sucht jedesmal die Frage, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf dem historischen Grund und Boden stehen, zu beantworten. Die vergleichend-historische Methode, ein gewisser angestellter Parallelismus verhalf den bösartigen Auswuchs der evangelischen Geschichte, wie die Erzählungen von Jesus als Messias, [2]) von seiner übernatürlichen Geburt [3]) und dgl. gänzlich wegzuräumen und sie als Mythen zu erklären. Strauss verfährt ferner ganz historisch, indem er jedes Ereignis vor allem

[1]) Zwei Bände.
[2]) Vergl. „Leben Jesu" I, pag. 526.
[3]) Ibid. I. Bd., pag. 97 ff.

aus seiner Zeit abgeleitet wissen will. Wenn man ihm auf die Wunder eines Jesu, beispielsweise auf ein ungeheures Fernsehen hinweist, so sucht er mit Zuhilfenahme historischer Urkunden nachzuweisen, dass solche Jesu zugeschriebenen Eigenschaften „desto angemessener sind dem damaligen Begriffe von einem Propheten und dem Messias".[1]) Eine tiefe Kenntnis ferner der evangelischen Aussagen giebt ihm die Möglichkeit, die ungeheure Menge der von Widersprüchen strotzenden Mitteilungen, die bei einem und demselben Evangelisten, sowie bei verschiedenen Berichterstattern der „heiligen" Schriften vorhanden sind, zu konstatieren und festzustellen. Unser kritischer Historiker suchte Christus aus dem Milieu seiner Zeit zu erklären. Was darüber hinausgeht, stellt sich dem geschichtlich-kritischen Verfahren Strauss zufolge als etwas Nichtdagewesenes, als mehr oder minder geschickte Legenden heraus. Was ist all das Uebernatürliche, Wunderliche und Transcendente, das so vielen Generationen den Anstoss zu religiösen Stimmungen gab und den Glauben an Vorurteile fortan nährt? Mythen, blosse Mythen: lautet die Antwort. Ein Werk der Dichtung der unzähligen Anhänger des Christentums, einer bewussten wie unbewussten Dichtung. Im Laufe der Zeit angehäufte Sagen, die aber keineswegs — es spricht hier in Strauss der deterministisch-historische Geist — als etwas zufälliges betrachtet werden dürfen; im Gegenteil, alle diese Mythen sind Sagen, die einst, wenn auch mehr unbewusst, aus verschiedenartigen Interessen sich gebildet haben und von Generation zu Generation wieder mehr unbewusst aus religiösen und sonstigen Bedürfnissen in vergrössertem Gehalte sich fortpflanzten. Solche Früchte der einzelnen Gemeinden sollen es gewesen sein, welche die Evangelisten in heiliger Pietät aus der mündlichen Ueberlieferung zu verdauen suchten. Die mythische Auffassung, in dem eben angedeuteten Sinne, soll also die bisherigen mehr theologischen Erklärungsarten der Evangelien bei Seite schieben und ad absurdum führen.

Eine solche Art von Kritik entriss dem Christentum seinen ehemaligen Boden, und verwandelte die ehemalige märchenhaft himmlische Basis desselben in eine nackte, zeitweise anziehungslose, von jeder Phantasie losgelöste Wirklichkeit. Mit der kirchlichen Christologie war es vorbei: es entstand ein, wir möchten fast sagen, rein historisch-natürlicher Umriss des Auftretens Jesu bis zu seinem heroischen sogenannten Kreuztod.

[1]) Siehe u. A. „L. J.", I. Bd. pag. 530.

Damit aber wurde, wenn auch der wesentliche Teil des Christentums, jedoch nicht das Ganze zum Sturze gebracht. Allein es galt, dieses als ein theologisch-philosophisches System einer kritischen Revision zu unterziehen. Es galt, das System der Dogmen, sowie die Dogmen selbst im Einzelnen kritisch zu beleuchten; es galt endlich, wie sich Strauss selbst trefflich ausdrückt, das moderne Christentum, „das einer Wurstmasse gleich, in der etwa die orthodoxe Kirchenlehre das Fleisch, die Schleiermachersche Theologie den Speck, und Hegelsche Philosophie das Gewürz vorstellen" einem derartigen Prozesse entgegenzuführen, dass Schlacken, Hefen ausgeschieden werden, oder vielmehr sich selbst ausscheiden." [1]) Dieses, in der üblichen Hegelschen Sprache ausgedrückt, würde die Aufgabe ausmachen, die Grundbegriffe der kirchlichen Glaubenslehre so zu deuten, dass sie in den Geist, der sie aus sich herausgesetzt hat, zurückkehren.

Das sucht nun die zweite oben angeführte Hauptschrift zu erfüllen. Da begegnet uns ein Historismus, der in Gemeinschaft mit Gedanken, die in einer andern Schrift [2]) ausgesprochen sind, den zeitgenössischen Denkern sogar als Ausgangspunkt gedient und fast ihre ganze Geschichtsauffassung in principieller Hinsicht beherrscht und erfüllt zu haben schien. Unsere Aufgabe ist es hier, mehr auf diese letzte Seite, sowie auf die leitenden Ausgangspunkte hinzuweisen, indem wir die Einzelheiten den Theologen überlassen.

Nachdem Strauss die Erörterung der formalen Grundbegriffe des Christentums gegeben hatte, ging er zur Kritik der Dogmen über. Mit Zuhülfenahme der Auslegungsmethode, die von Spinoza her stammt [3]), gelang es ihm, Begriffe, wie Offenbarungslehre [4]), die Lehre der Kirche von Wundern und Weissagungen [5]), Inspiration der Schrift, orthodoxe Vorstellung vom Gotteswort u. dergl. aufzulösen. Schritt für Schritt verfolgt er die logische Auseinandersetzung des Orthodoxensystems, bis der logische Faden abreisst. Aber immer bleibt er treu dem von ihm ausgesprochenen Satze, dass „die wahre Kritik des Dogma seine Geschichte ist". [6]) Da nun tritt der

[1]) „Glaubenslehre", I. Bd., pag. 70 f.
[2]) „Streitschriften" (n. d. g. Titel).
[3]) Siehe „Theolog. polit. Traktat" von Spinoza.
[4]) „Glaubenslehre", I. Bd., p. 90 f.
[5]) ibid., pag. 99—103.
[6]) „Glaubenslehre", I. Bd., pag. 71.

Historismus hervor, ein Historismus, welcher sich nur in einer solchen modernen Geschichtsauffassung, wie es die sogenannte materialistische ist, vorfindet. Ja, hie und da, sogar abgesehen von der Gesamtanschauung Strauss', die das Gewicht wesentlich auf das Substantielle zu legen gewohnt ist, begegnen uns Behandlungen von historischen Gegenständen, die zum Aufbauen der Geschichtsauffassung von Marx-Engels so oder anders den nötigen Pfad vorarbeiteten und sogar einen jener anhaftenden realistischen Zug in sich enthalten. Die Wirkung also ist meist nur indirekt, indem Strauss als hervorragender Hegelianer, das Hegelsche Terrain allmählich gereinigt hat, ebenso mehr principiell, direkt, indem er nur der substantiellen Seite des absoluten Systems zu huldigen wusste und den so aufgefassten Hegelianismus in die Geschichte zu übertragen strebte. Die Art und Weise, nach welcher Strauss das Christentum entstehen liess, soll diesen unseren Gedanken teilweise zu bestätigen suchen.

Der Hebraismus, der das Göttliche allem Natürlichen (den Menschen eingeschlossen) gegenüber stellt, der ferner dieses Natürliche als Produkt des „unsichtbaren Urhebers" betrachtet, sieht dem entsprechend die Aufgabe für den einzelnen Menschen darin, sich aller Selbständigkeit zu entäussern, um als Sklave Jehovas dazustehen. Aber trotzdem war der Hebraismus noch ein System der Diesseitigkeit gewesen. Es fehlte ihm die Unsterblichkeitslehre. Sein Ideal sah er im inneren Frieden des sogenannten Gottes-Staates. Da kamen äussere Bedingungen, wie der Einfall auswärtiger Feinde, die das, was schon mit der bekannten Spaltung des jüdischen Staates eingetreten war, vollbrachten. „Aus der reiz- und gehaltlos gewordenen Gegenwart — erzählt Strauss ganz im Geiste der materialistischen Geschichtsauffassung — flüchtete sich jetzt das Gemüt nicht in eine himmlische, sondern vorerst noch in eine irdische Zukunft.[1]) Es erwachten messianische Hoffnungen.[2])

Da tritt das Exil ein. Chaldeische und später persische Einflüsse waren es, die das durch die Wirklichkeit geschaffene Ideal von einem Staat teils entwickelten, teils umbildeten. Einzelheiten dieses Staates, wie es etwa bei den utopistischen Socialisten der jüngsten Vergangenheit und oft auch der Gegenwart[3]) der Fall war,

[1]) Siehe „Glaubenslehre", I. Bd., pag. 31—37.

[2]) Z. B. der Glaube an die durch Jehova aufgestellte Theokratie.

[3]) Man denke an den sogenannten Zukunftsstaat.

wurden bis auf das Kleinste bestimmt und ausgemalt. Auf diese Weise nun verwandelt er sich allmählich in eine übernatürliche Ordnung, wobei der Messias zu einem höheren „von der himmlischen Umgebung Gottes ausgehenden Wesen“ gestempelt wurde. Diesem übernatürlichen Charakter einen Raum zu gewinnen, verhalf die persische Vorstellung von der Totenauferstehung. „Auf diesem Entwicklungsgang angelangt, war die jüdische Weltanschauung zur Vermählung mit der pythagoräisch-platonischen reif geworden, wozu es seit Alexanders Eroberungen und Kolonien an äusserer Gelegenheit nicht fehlen konnte.“ [1]) Die unbefriedigte Gegenwart, welche von den Römern noch unbefriedigter gemacht wurde: „wurde zum Strafaufenthalt gefallener Geister.“ Der Drang der Wirklichkeit führte zur religiösen Pflicht, zur Askese. Unterdessen predigten die in Alexandrien philosophierenden Juden die gänzliche Befreiung von dem Irdischen und trugen auf diese Weise zur Gründung einer Gesellschaft bei, die unter dem Namen der essenischen zur Zeit Jesu auch in Palästina verbreitet war. So wuchs nun auf dem Boden der Neutralisierung des palästinisch-jüdischen und alexandrinischen Elements das Christentum empor. Jesu und der Apostel Lebensansicht aber — behauptet Strauss — nähert sich mehr dem gesunden Realismus der althebräischen Religion und Sitte, als dem krankhaften Spiritualismus der alexandrinisch-essenischen Seite, welche, wie es scheint, ihre vollkommene Wirkung auf den Täufer ausgeübt hat.

So rein realistisch und geschichtlich urteilt ein aus der spekulativen Philosophie hervorgegangener Philosoph und Kulturforscher.

Jetzt erübrigt uns noch nachzuweisen, wie die rein historischen Ansichten unseres Philosophen mit dem Hegelianismus in Einklang gebracht wurden, wie es möglich war, den extremen historischen Realismus mit ebenso extremem philosophischem Idealismus zu vereinigen und zu verknüpfen. Aus der Antwort auf diese Frage muss natürlicherweise die Geschichts- und sogar Weltauffassung von Strauss gewonnen werden. Oder umgekehrt: seine Geschichts- und Weltauffassung schliesst die Antwort auf diese Frage in sich ein und darum macht jene eine besondere Behandlung der letzteren ganz überflüssig.

Zwei Fragen waren es, welche die Köpfe der Junghegelianer und insbesondere Strauss beschäftigten. Wenn am Anfang ihr Inhalt

[1]) „Gl.“, pag. 32 f.

theologisch oder richtiger rein religionsphilosophisch war, so weiss die philosophische Atmosphäre, sowie die herrschende Stellung des *absoluten Systems* sie bald auf den philosophischen Grund und Boden zu stellen und schon damit ihre Ansprüche zu erweitern. Aus religionsphilosophischen Problemen wurden sie in Welt- und Geschichtsphilosoph umgewandelt. Das erste Problem, das mit der göttlichen und menschlichen Natur, mit ihrem Verhältnis zu einander zu thun hat, schliesst beinahe das zweite in sich, welches von der Offenbarung der Göttlichkeit in der menschlichen Geschichte, von ihrer Thätigkeit und Wirkung in dieser überhaupt handelt. Die theologische Frage nach der Persönlichkeit Gottes und Jesu Christi, des Gottmenschen, war es, die den Anstoss zum ersten Problem gab.

Wie schon oben angedeutet wurde, machte ein Teil der Vertreter der christlichen Orthodoxie alle erdenklichen Anstrengungen, um auch in dieser Frage ihr Glück im Hegelianismus zu versuchen. Das Absolute soll da massgebend sein.[1]) Man argumentierte etwa folgendermassen: Das Absolute ist doch die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Göttlichen und Menschlichen; folglich wäre damit die mögliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, das Nebeneinandersein ausgedrückt. Wenn dem so ist, so muss die so gewonnene Vereinigung irgendwo in der Geschichte zum Vorschein kommen. Wo anders aber soll dies geschehen, wenn nicht in der Person Jesu Christi? Jesus Christus ist zum Gottmenschen erhoben worden, indem man die Differenzen, welche zwischen dem spekulativen Gottmenschen und dem kirchlichen existieren, übersah, mit andern Worten, indem man ein geschichtliches Individuum von *der* spekulativen Idee beherrscht wissen wollte. Oder drücken wir denselben Gedanken in populärer Form aus: Wenn Gott Geist ist und der Mensch nicht minder aus Geist besteht, so sind Gott und Mensch nicht verschieden, ergo kam in Christo Gott und Mensch zur Offenbarung. Mit dieser Lösung konnte nun, wie man sieht, für die Theologen auch zugleich das zweite Problem, das von der Möglichkeit der Offenbarung der Göttlichkeit in der Geschichte, im bejahenden Sinne entschieden werden.

Strauss stellt sich nun zu der ersten Frage auf denselben Standpunkt, wie sein Meister. Abgesehen von der „Religionsphilo-

[1]) Vergl. die oben angeführte „Geschichte der christlichen Kirche" von *F. Ch. Baur*.

sophie", wo an verschiedenen Stellen[1]) dieser Gedanke vertreten wird, so auch in der „Philosophie der Geschichte"[2]), meint Hegel, dass nach Christi Tod das Bewusstsein von der *Einheit* der göttlichen und menschlichen Natur auf seine Jünger übergegangen sei. Aber in Bezug auf die Erscheinung dieser Idee von der Einheit, in Bezug folglich auf die Explikation der Göttlichkeit im Leben, d. h. in Bezug auf die Frage, wo sich die Einheit offenbart und wie der Beweis dieser Offenbarung geführt werden soll, gehen Strauss und Hegel ganz auseinander. Das Wesen der Idee — meint Hegel — schliesse gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als *Individuum*, als dieser einzelne Mensch in sich.[3]) Christus kann daher als Offenbarungsort dieser Einheit betrachtet werden. Hier tritt die Konsequenz von Strauss hervor. Er verfährt fast mehr Hegelianisch, als Hegel selbst. *„In einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren und nicht in einem einzigen"*, setzt Strauss auseinander, *„liebt die Idee ihren Reichtum auszubreiten"*.[4]) Die ganze Menschheit und nicht der Einzelne ist als Verwirklichungsmaterial jener aufzufassen. Nur das Substantielle, die Gattung als solche, die gesamte Menschheit ist fähig, sich der ganzen Idee zu bemächtigen. Nur in der Menschheit als solcher vereinigen sich der zu Endlichkeit entäusserte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist.

Das göttliche Leben nun, das durch den Weltgeist ins Leben gerufen wird, ist bei Strauss kein verschwommener Begriff, sondern ziemlich fasslich und klar. Es ist die höhere menschliche Thätigkeit[5]), die in verschiedenen Sphären des menschlichen Daseins zur Geltung kommt. Diese höhere Thätigkeit ist da, um die Idee der Menschheit zu beleben, um den dialektischen Prozess, nämlich um die Negation der Natürlichkeit, die ihrerseits Negation des Geistes ist, also um die Negation der Negation durchzuführen. Dementsprechend wird es zur Mission der Geschichte, das göttliche Leben in die Menschheit zu tragen. Die Art und Weise, wie dieses geschehen soll, stellt sich Strauss etwa folgendermassen vor: Alle Gebiete des

[1]) Hegel, „Religionsphilosophie", II. Bd., pag. 249; dann 235 f. und a. a. O.

[2]) „Geschichtsphilosophie", pag. 339 („Das Christentum"), vergl. Strauss ibid.

[3]) Vergl. „Streitschriften" von Strauss.

[4]) Strauss „Leben Jesu", II. Bd., pag. 734.

[5]) Siehe „Streitschriften", pag. 71.

menschlichen Daseins sind als ein Kreis zu betrachten, welche in gleicher Entfernung, obwohl in verschiedener Richtung vom Mittelpunkt, d. h. von der göttlichen Quelle, liegen. Für die Religion aber soll ein Ausnahmegesetz gelten. Sie, die Religion, soll „zunächst der göttlichen Quelle“ [1]) liegen und auf diese Weise alle Fäden, welche sich hernach in die verschiedenen übrigen Richtungen verteilen, in sich beisammen halten. Der also zunächst in der Religion konzentrierte göttliche Inhalt soll sich allmählich in Kunst, Staatslehre und ähnlichen oder richtiger in Gestalt von „Völkern und Staaten, Gedanken oder Liedern, Gestalten, Farben oder Tönen manifestieren.“ [2]) Aber in den letzten Sphären unterscheidet sich diese Göttlichkeit von der ursprünglichen, in der Religion etwa hervortretenden. Während sie in jener unmittelbar „konstruiert und energisch“ hervortritt, geschieht es in diesen mittelbar in neuer Form.

Das Erscheinen der Göttlichkeit ist *historisch* nachzuweisen. [3]) Das wird sehr leicht, da sie — wie Strauss feststellt — in den einzelnen Sphären innerhalb einer Mannigfaltigkeit von Individuen konzentriert daliegt. Auf einen Alexander folgt ein Cäsar, auf einen Lykurg ein Solon, auf einen Spinoza ein Kant, auf einen Shakespeare ein Göthe u. s. w. Demgemäss ist es historisch zu entscheiden, wie weit in Christus die Verwirklichung der Einheit göttlicher und menschlicher Natur stattgefunden hat. Durch irgendwelches Apriori lässt sich hier nichts ausmachen.

Aus dieser Auseinandersetzung kann man wohl schliessen, dass Strauss wie Hegel die Mission der Geschichte, die Vermittlung des Göttlichen mit dem Menschlichen durch sogenannte *grosse Männer* erfüllt wissen will. Weiss doch Strauss Hegels Satz, „dass an der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, *Individuen* als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten stehen“, dahin zu deuten, „dass überhaupt alle die verschiedenen Richtungen, in welche der Reichtum des göttlichen Lebens in der Menschheit sich auseinanderlegt, durch grosse Individuen vertreten seien. Hiermit sind allerdings aus der Masse der Gesamtheit wenigere Einzelne als vorzugsweise Träger des göttlichen Lebens ausgesondert; aber immerhin bilden sie noch eine Mehrheit in doppelter Beziehung. [4])

[1]) ibid., 3. Heft, pag. 72.
[2]) ibid., pag. 72, a. a. O.
[3]) Vergl. ibid. pag. 126.
[4]) „Streitschriften“, pag. 70.

Trotzdem begegnen wir der Thatsache, dass Strauss den Vorwurf vernahm, er lege zu viel Gewicht auf das Allgemeine in der Geschichte, auf die Idee, und eben damit setze er die historische Bedeutung des Individuums herab und stelle sich in Widerspruch zu dem Meister, der gleichermassen sein Bedenken auf das Persönliche, sowie Substantielle zu legen wusste; ferner, was Strauss selbst anerkennt, er lege „auf die allgemeinen Mächte in der Geschichte“ [1]) den Hauptnachdruck. Wie lässt sich nun diese letzte Behauptung mit seiner Auseinandersetzung (siehe oben) von den sogenannten grossen Männern in der Geschichte in Einklang bringen? Wie lässt sich jetzt der Vorwurf von dem „alles verschlingenden, Persönlichkeit vernichtenden Pantheismus“ einräumen? Steht vielleicht Strauss im Widerspruch mit sich selbst, was so häufig eben bei Geschichtsphilosophen der Fall ist? Diese Schwierigkeit löst sich leicht auf, wenn wir das Verhältnis der geschichtlichen Individuen zum Absoluten, zur Idee, ins Auge fassen. Im Wesen der Idee ist die Antwort zu suchen. Dieses Wesen macht es, dass die Idee selbst in Einzelnen erscheint, dass die menschlichen Individuen zu Trägern ihres absoluten Inhaltes gemacht werden, „sofern eben *die Individualität, Subjektivität* die *letzte Zuspitzung des Geistes ist*“. [2]) Jetzt ist es verständlich, wenn Strauss seinen „Pantheismus“ zu entschuldigen sucht.

Er meint aber, es wäre wohl — psychologisch möchten wir sagen — berechtigt, wenn das Substantielle das Wort in seiner Geschichtsauffassung führen würde. Der Stand der Geschichtsbearbeitungen sowie die Natur der Geschichte, welche zunächst in der Form von Personen hervortritt, hat dazu beigetragen, die nichtpersönliche Seite zu vernachlässigen. Daher sei es jetzt die Pflicht der Philosophie, auf die entgegengesetzte Richtung in der Geschichtsauffassung zu dringen. [3])

Drei Gedanken sind es also hauptsächlich, die uns in Strauss' Geschichtsphilosophie besonders entgegentreten. Die Geschichte ist ein Offenbarungsprozess der höheren menschlichen Thätigkeit oder einfach der Göttlichkeit, die zunächst durch die Religion im Leben sich manifestiert und die Mächte, die den geschichtlichen Prozess lenken und beherrschen, mit andern Worten der Schlüssel der ge-

[1]) ibid., pag. 150.

[2]) G. v. m. Dk. „Streitschriften“, pag. 125, 3. Heft.

[3]) Siehe ibid., pag. 150.

Digitized by Google

schichtlichen Bewegung, liegt im System, im Allgemeinen, Substantiellen — um mich des Ausdrucks der Hegelschen Schule zu bedienen — und nicht in dem Privaten, Individuellen, Temporellen; die einzelnen Menschen also sind, ohne es zu wollen, Träger der geschichtlichen Ideen. Das sind die hervorragendsten, für unsere weitere Aufgabe Bedeutung besitzenden geschichtsphilosophischen Ansichten. Während die erste Ansicht, wie wir sehen werden, in etwas beschränkter Form den Gedankengang fast aller unserer Socialisten zu einer Zeit beherrscht und beseelt hat, können die zwei übrigen Gedanken formell als die Vorläufer derjenigen Art der geschichtlichen Erkenntnis betrachtet werden, die ihren vollkommenen Ausdruck in der Geschichtsauffassung von Marx-Engels fand.

b) Einiges über D. F. Strauss, den Humanisten.

Zu den Auffassungen, die bisher erörtert wurden, konnte Strauss bis zu einem gewissen Grade gelangen, indem er die Konsequenzen zu ziehen wusste, Konsequenzen, die zeitweise gegen dieselbe Philosophie sich richteten, aus der sie selbst hervorgegangen sind.

Dieselbe Konsequenz war es, die Strauss drängte, auch in *praktischer* Hinsicht zu Folgerungen zu gelangen, die einerseits in Konflikt mit dem alten Hegel, andererseits mit seiner Gegenwart gerieten. Wenn die Behauptung eines Teils der Theologie, dass in Christo zwei Naturen (Gott und Mensch) verborgen seien, eine blosse Mythe der Orthodoxie sei, was auch der Meister nicht bestritten hat[1]), wenn ferner das morsche Gebäude des kirchlichen Systems als insolventer Schuldner sich erwiesen hat und wenn endlich die Religion, die die innigste Vereinigung der Göttlichkeit und Menschlichkeit ist, ohne jedes Wissen der Kirche funkelt, leuchtet, strahlt und wärmt — wozu denn die *staatliche Unterstützung* eines verfaulten Instituts, das auf falschen Principien ruht und nur ein Hemmnis der freien Entwicklung des Geistes bedeutet? Hier wirft Strauss die grosse Frage der Gegenwart von der Trennung der Kirche vom Staate auf, eine Frage, die das moderne Menschentum mehr und mehr erregt.[2]) Nicht richtig — meint unser Reformator

[1]) Nicht zwei Naturen, sondern die beiden laufen in Eins zusammen. Vergl. „Glaubenslehre" von Strauss, II. Bd., pag. 106.

[2]) Dieses Problem wurde schon von J. G. Fichte aufgestellt, siehe unten: „Ueberblicke".

— sei die Forderung Hegels, die ungefähr lautet: Da der Mensch zweien Welten angehören soll, einer zeitlichen und einer ewigen Welt, so ist es die Pflicht des Staates, von jedem Bürger zu fordern, er möge sich zu irgend einer kirchlichen Gemeinde halten.[1]) Das Ewige ist in der Zeit und nicht über oder hinter ihr zu suchen[2]) — erwidert Strauss, und wer daher die Verschmelzung des Religiösen mit dem Sittlichen vollzogen hat, ist innerlich von der Kirche vollkommen befreit und betreibt im Staate und für den Staat das göttliche Werk. Durch die humanistische Erziehung und wissenschaftliche Entwicklung seiner Bürger gelingt es dem Staate, sich all dessen zu bemächtigen, wessen sich der „Pietismus" allein zu rühmen glaubte. Wozu ein Institut, das abwechselnd gemäss dem Verhältnis des Staates zu demselben das Bibelwort vorhält: Seid Unterthanen der Obrigkeit, oder das Entgegenstehende: man müsse Gott mehr als den Menschen gehorchen.[3])

Der Staat, und nur der Staat allein, soll und kann die beiden Aemter erfüllen. Aber hier bleibt Strauss' Demokratismus und Freisinnigkeitssinn nicht stehen. Auch die Ehe soll aus demselben Grunde von der Kirche mündig werden. Jede Vormundschaft wird doch entbehrlich, wenn der Staat anstatt Unterthanen pflichtvolle Bürger für sich heranzüchtet.[4]) Und das soll er auch. Er soll ferner die philosophische Erziehung der Erwachsenen möglichst übernehmen[5]): er hat sie über das Wesen des Menschen, sowie den Grund aller seiner Pflichten zu belehren. Der sogenannte Rechtsstaat also, dessen Anfang in Deutschland seit Kant datiert, wird zum *Humanitätsstaat*[6]) erhoben.

c) Resumé (Strauss und Hegel).

Wir sind zum Schluss gelangt. Wir haben D. F. Strauss, den Religionsphilosophen, den Geschichtsforscher und Humanisten, wie er es in den dreissiger und vierziger Jahren war (denn bis dahin reichen unsere Studien), vorgeführt. Alle seine Ansichten verdankte er, wie wir sahen, zum grössten Teil Hegel und dies in zweierlei Hinsicht: in positiver, indem Hegels Ansichten zum Ausgangspunkt

[1]) Siehe *Hegels* „Rechtsphilosophie", pag. 337.
[2]) „Glaubenslehre", II, 619.
[3]) Siehe „Glaubenslehre", II. Bd., pag. 620.
[4]) „Glaubenslehre", II. Bd., pag. 619.
[5]) ibid., II. Bd., pag. 617.
[6]) Selbst Strauss gebraucht diesen Ausdruck; siehe ibid. pag. 616–617.

Digitized by Google

dieses oder jenes Gedankens von Strauss gemacht wurden, und in negativer, indem irgendwelche Meinung von Hegel selbst den Anstoss für die Verneinung der dem Meister als positiv geltenden Folgerungen lieferte. Wenn dem so ist, so kann in erster Linie ein Vergleich zwischen Strauss und Hegel als Resumé unserer ganzen Erörterung dienen. Strauss hält, wie Hegel, an der absoluten Philosophie fest, die ihm als die *richtige* Methode aller Forschung gilt. Trotzdem gelangt er zur Ueberzeugung, dass ausser der begrifflichen Wahrheit noch eine andere faktische existiert, eine Ansicht, die den ganzen logischen Idealismus der Gefahr aussetzen sollte, im historischen Realismus unterzutauchen und zu verschwinden. Durch eine solche Bresche, die ins Herz des Hegelianismus, namentlich in den Begriff geschlagen wurde, vermochte es der Hegelianer Strauss, mit Zuhülfenahme angehäufter historischer Kritik zu seiner mythischen Methode zu gelangen, obgleich zu dieser auch schon fertige Ansätze da waren. Er stimmt mit Hegel in Bezug auf die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur überein. Während aber Strauss die geschichtlichen Thatsachen in Betracht zieht, um die stattgefundene Einheit konstatieren zu können, so weiss der Meister auch da sich in den Bahnen der Spekulation zu bewegen. Ueberhaupt muss hier hervorgehoben werden, dass Hegel persönlich eine Art von Hass gegen historische Kritik hegte. Auch in einem andern landläufigen Problem jener Zeit: über das Verhältnis der Philosophie zur Religion und insbesondere zum Christentum gehen die Wege unserer Philosophen ein wenig auseinander. Während Junghegelianer die Schwäche des durch ihren alten Meister eingeleiteten Friedens zwischen Christentum und Philosophie erwiesen zu haben glaubten, will Strauss die religiösen Begriffe in philosophische umgewandelt wissen und die ganze Insolvenz des Unterscheidens der Religion von der Philosophie der Form nach vom Standpunkt seiner eigenen Philosophie ans Tageslicht bringen; er lässt hier den Meister selbst den Widerspruch geniessen.

Auch in geschichtsphilosophischen Fragen ist eine Uebereinstimmung zwischen Strauss und Hegel nicht zu finden. Während die Triebkräfte der Geschichte laut dem absoluten Systeme die „das Substantielle verwirklichende Subjektivitäten“ sind, während ferner das Substantielle den gleichen Ehrenplatz mit dem Persönlichen einnehmen soll (obwohl Hegel persönlich eher die „grossen Männer“ das Wort führen lässt), ist Strauss' Auffassung eine beinahe ent-

gegengesetzte: in dem „Substantiellen“ steckt der Schlüssel. Aber dieses Substantielle, der göttliche Reichtum, ist kein Privilegium eines Einzelnen oder einer Anzahl von einzelnen Individuen irgend einer Sphäre der menschlichen Daseinsformen; es tritt vielmehr in vielen Individuen aller Sphären hervor. Die Idee liebt in mannigfaltigen Exemplaren zu erscheinen.

Diese, wir möchten sagen, demokratische Geschichtsbetrachtung öffnet zugleich den Weg zu demokratischer Lebensauffassung. Aber nicht nur das allein. Er sucht das Uebel, oder, um mit ihm selber zu sprechen, „die empfundene Lebenshemmung“ zu vermindern, um sie dann gänzlich wegzuräumen. Zweifelsohne war für Strauss die „empfundene Lebenshemmung“ die Kirche, ihre sociale und psychische Macht und Wirkung; und da er sich der Ueberzeugung bewusst war, dass die Philosophie in Gemeinschaft mit dem Staate die officielle Religion vollkommen ersetzen könne und sogar dürfe, wurde von ihm auch „das neue Wort eingetragen“, daher stammt auch Strauss' „Platonismus“. Trennung der Kirche vom Staate, Verbreitung der Ansprüche und Aufgaben des letzteren; die Wissenschaft, die Philosophie sollen ihn leiten, ihn, den *humanitären* Staat. Die Apologie des Staates war ihm nämlich mit der ganzen Schule eigen. Auch hier ein Zug, der uns mehr als demokratisch anmutet. So weit konnte, wie jeder zugestehen wird, der officielle preussische Philosoph jedenfalls nicht gehen. Alle Ansichten von Strauss können und sollen unserer Aufgabe gemäss in dreierlei Richtung zusammengefasst werden. Erstens, und das ist das Wichtigste, schuf er die Anfänge zu einer Bahn zwischen der absoluten Philosophie und der geschichtlichen Thatsächlichkeit, zweitens hebt er die Bedeutung des geschichtlichen Bestandes, des Historismus auf eine würdige Höhe hinauf; drittens brachte er durch seine Kritik der christlichen Dogmen und theologischen Probleme und durch seine politische Freisinnigkeit eine der radikalen Socialphilosophie günstige Atmosphäre zustande, sowie einen, wenn auch noch mit Steppengras bewachsenen, schmalen Fusssteg zu einer positiven Weltansicht. Das sind im Grossen und Ganzen, soweit wir es zu fassen wussten, die religionsphilosophischen und die damit verbundenen geschichtsphilosophischen Ansichten, sowie die Fragen rein praktischer Natur von D. F. Strauss, die uns als die wichtigsten für die Ideengänge des philosophischen und socialen, sowie des wissenschaftlichen und praktischen Denkens der 1840er Jahre entgegentreten und die über das damalige denkende Menschentum

volle Strahlengarben der Frühlingssonne ausgossen. Die folgenden Studien sollen das bestätigen.

Zweites Kapitel.

Bruno Bauer der „kritischen Periode".

a) Bauers äusserer Entwicklungsgang.

Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, auf die sozusagen persönliche Seite unserer Denker und Philosophen einzugehen, ihr persönliches Leben, ihre äusseren Angelegenheiten vorzuführen. Das wäre vielleicht vorteilhaft, besonders vom Standpunkte der menschlichen Psychologie und deren Zusammenhang mit den allgemein socialen Verhältnissen aus, um so mehr, als es den Lebensgang einer Persönlichkeit wie Bruno Bauer gilt. Man hätte da vielleicht einen Beitrag zur Psychologie des Renegatentums, wie des Indifferentismus vor sich. Es würde dadurch ein Gebiet bereichert, was gegenwärtig, wo ganze Gesellschaftsgruppen aus verschiedenen Ursachen dem Fortschrittsgedanken, dem allein zu liebe, wie es schien, sie ihr ganzes Dasein früher für lebenswürdig hielten, den Rücken kehren, nicht ohne Bedeutung wäre. Und nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Praxis könnte indirekt daraus für sich Nutzen ziehen. Aber trotz der Früchte, die sich ergeben könnten, müssen wir es einem Andern überlassen, die vielberühmte Schwäche der menschlichen Natur in Bauer festzustellen und ihm den schrecklichen Stempel des Renegaten aufzudrücken. Wir können uns hier nur die Charakterisierung des *linken Junghegelianer* Bauer zur Aufgabe stellen. Allein der Vollständigkeit halber weisen wir auf die drei Phasen, die Bruno Bauer durchmachte, bloss hin, indem unsere Aufmerksamkeit und unser Interesse *nur* die zweite, mittlere Phase, in chronologischer Hinsicht auf sich zieht, und zwar sowohl wegen jener Natur, sowie der Natur unserer Untersuchungen, die uns ganz in Anspruch nehmen.

Diese mittlere, oder wie wir sie nennen möchten, *kritische* Phase, ist es nun, die Bauer einige Zeilen in der Geschichte der Philosophie bereits erobert hat; sie ist in jeder Hinsicht produktiv, sowie progressiv im Vergleich zur ersten, rein theologischen und letzten, reaktionären

Periode, wo schon die preussische Regierung und nicht mehr der „Nihilist", „Atheist" und „Kritiker" die Logik der Gedankengänge diktierte. Wenn Bauer in der „Zeitschrift für spekulative Theologie"[1]) uns ganz natürlich erscheint und zugleich kalt lässt, wenn die reaktionäre Epoche uns veranlasst, über die Schwäche der Bauerschen Seele und Stärke der zeitgenössischen preussischen Regierung nachzudenken, so ist die kritische Epoche hingegen im stande, in uns nur Bewunderung für den kühnen „Kritiker" zu wecken, welcher immer bis ans Ende zu gehen wusste und der sich vor keiner Art von Konsequenzen gescheut hat.

Bruno Bauer beginnt unser Interesse in Anspruch zu nehmen erst vom Moment an, als er Berlin, wo er als Theolog sich (1834) habilitierte, verliess, und sich nach Bonn begab. Wenn es bisher fast unmöglich war festzustellen, abgesehen von den einzelnen Bemerkungen und Erörterungen über das alte Testament, wo ein anti-dogmatischer Zug sich geltend machte, wohin eigentlich Bauers Weg führte, so fliesst uns jetzt bei der neuen Habilitierung in der Eingabe[2]) über den Entwicklungsgang seiner theologischen Ansichten ein frischer und lebendiger Strom entgegen. Der sogenannte linke Junghegelianer mit seinem Mut und seiner Stärke erhebt sich allmählich auf Kosten eines rechten Stockhegelianers, um endlich die Grenzen dieser Schule, wenn auch unbewusst, gänzlich zu überschreiten.

Es hat hier ungefähr dasselbe stattgefunden, was heute dem Kantianismus widerfährt: man nennt sich oft Neukantinianer, und man steht dem System des Königsberger Weisen ferner, als anderen philosophischen Schulen.

Es wallt und drängt in dieser Eingabe schon der unaufhaltsame und kühne „Kritiker". Hier gelangte Bauer „zu der festen Ueberzeugung und Einsicht, die Auflösung und „Negation" der gesamten Welt des religiösen Bewusstseins müsse eine durchgreifende und vollständige sein, so dass kein Atom von ihr verschont bliebe."[3]) Das Jahr 1840, da das Werk „die Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes"[4]) erschien, eröffnet eigentlich die kritische

[1]) Vom J. 1836 bis 1838.

[2]) Im Oktober 1839.

[3]) „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit". Zürich und Winterthur, 1842, von Bruno Bauer, pag. 23.

[4]) Bremen, bei Schünemann.

Digitized by Google

Epoche und ein Jahr später gab Bauer seine berühmte „Kritik der Synoptiker“ heraus, was, wie wir es sehen werden, die Auflösung der ganzen sogenannten heiligen Geschichte bedeutet.[1]) Die Theologen und die Verehrer der alten Traditionen erhoben einen Protest, und Bauer ging es nicht besser als seinem Zeitgenossen und gewissermassen Vorläufer Strauss vor ihm, und wie es allen Pionieren begegnet, die mit dem Philistertum aller Art in Kampf geraten. Auch die officielle Welt nahm Stellung zum neuen Ereignis der deutschen Ideenwelt. Die preussische Regierung in der Person des Kultusministers *Eichhorn* richtete an die evangelisch-theologischen Fakultäten Preussens folgendes Schreiben:

„Der Licentiat Bruno Bauer zu Bonn ist in seiner neuesten Schrift „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ mit Ansichten hervorgetreten, welche das Wesentliche und den eigentlichen Bestand der christlichen Wahrheit in ihrem innersten Grund angreifen. Ich kann nicht umhin, nachdem der Verfasser mir seine Schrift sogar überreicht hat, davon officielle Notiz zu nehmen, und veranlasse deshalb die evangelisch-theologische Fakultät, sich nach genommener Einsicht dieser Schrift baldigst gegen mich darüber gutachtlich zu äussern: 1. welchen Standpunkt der Verfasser zum Christentum einnimmt und, 2. ob ihm nach der Bestimmung unserer Universitäten, besonders aber der theologischen Fakultäten auf denselben die licentia docendi erstattet werden kann.“[2]) In der Regierungszeitung nun vom 7. April 1842 lesen wir einen ausführlichen Artikel über die Angelegenheit Bauer, woraus wir zur gleichen Zeit die Antwort der theologischen Fakultät vernehmen: Bauer soll vom Katheder entfernt werden, was dann auch geschah. Auf dem Boden aber dieser rein theologischen Fragen und Angelegenheiten wächst, wie es auch bei den übrigen Junghegelianern jener Zeit oft der Fall war, allmählich Bauers Verhältnis zur „theoretischen und praktischen Philosophie“ überhaupt heraus, ein Verhältnis, das in den Rahmen unserer Aufgabe fällt.

[1]) Diese Schrift erregte allgemeines Aufsehen, insbesondere in kirchlichen und theologischen Kreisen.

[2]) Citiert b. Edgar Bauer: „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat“. Bern, bei Jenni, Sohn, 1844.

b) Metaphysische Erkenntnistheorie oder Bauers unendliches Selbstbewusstsein.

„Unser Spielwerk sind Systeme, das Hegelsche war unser liebstes.“ [1] Br. Bauer.

Friedrich Engels hatte vollkommen Recht, wenn er die philosophischen Ausführungen von Bruno Bauer als die „verwittwete Hegelsche Philosophie“ hinstellte.[2]) Denn nur durch die Wegnahme einer Seite des „absoluten Systems“ und durch die konsequenteste Durchführung der acceptierten Gedankenkreise kam das „kritische System“ selbst zu stande. Anders ausgedrückt: *in einem gewissen Sinne* kann man sagen, dass[3]) erst durch Abzug vom Hegelschen System Strauss und, um mit Bauer selbst zu sprechen, „der jüngste der Jünger“ entstehen konnte.

Während bei Strauss die Tendenz zur Aufnahme, Weiterentwicklung und zum Ausarbeiten des *substanziellen* Elements des „Systems“ durchdringt, während das rein formale Spiel der Dialektik desselben hie und da in einem „Realismus“ und „Historismus“ tragenden Evolutionsstrom untertaucht und darin untergeht, während ferner ein sozusagen, wenn nicht überall mit derselben und gleichen Schärfe demokratisches Princip alle Teile seiner Philosophie, die Metaphysik, sowie Geschichtsphilosophie umfasst und weiter hin ins praktische Leben einen Blick hineinwirft, wobei er immer Positives ins Auge fasst und kühl, nüchtern und fest ans Werk geht, zeigt sich Bauer[4]) als Antipode jenes Denkers, wenn er, wie der letztere, seine Kräfte auch aus dem von der Regierung sanktionierten Philosophen zog, wie jener aus der Theologie und Evangeliengeschichte sich zur philosophischen Theologie und Geschichtsauffassung überhaupt herhob: wenn ihn, wie jenen, zunächst dieselbe Theologie zum Philosophen stempelte; wenn in manchen Dingen, wie wir es zeigen werden, sogar Strauss' Ansichten von ihm nur erweitert und ins Extreme geführt wurden, so steht doch Bauer im Gegensatz zu Strauss, — innerhalb des Hegelianismus — Leibniz näher und insbesondere Fichte, als Spinoza: das geistige Princip dieser Philo-

[1]) Artikel von Br. Bauer „Bekenntnisse einer schwachen Seele“, „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“, 1842, pag. 148—49.

[2]) Siehe die „Heilige Familie“ . . . Von Fr. Engels und Karl Marx, pag. 16.

[3]) „Deutsche Jahrbücher“, 1842, pag. 4841.

[4]) Dem Inhalte nach.

sophie, das „Bewusste", „Aktuelle" — das „Bewusstsein schlechthin" ist sein Demiurg oder richtiger gesagt das bewusste Element innerhalb der Menschheit. Das *unendliche Selbstbewusstsein* ist das einzig wahre, von Sinnestäuschungen befreite, das alles schaffende Grundprincip der Welt.

Dieses Selbstbewusstsein wird die Hegelsche Dialektik beibehalten und aufbewahren. Wenn alles, wie sich zeigen wird, aus dem Selbstbewusstsein hervorgeht und in dasselbe zurückkehrt, und wenn sich nicht jeder des Letzteren bemächtigt (was — nebenbei bemerkt — sich später als eine gewisse Inkonsequenz seiner Philosophie erweisen wird), so geht schon aus dieser Erwägung allgemeiner Natur das Verständnis für Bauers Aristokratismus hervor.

Bauer ist von den Hegel entnommenen methaphysischen Voraussetzungen, den Evangelien, respektive der Geschichts-Auffassung an bis zu dem Problem der Praxis ein Aristokrat: er will mehr das bei Strauss' obwaltende demokratische Element erstickt wissen und eine durch die Dialektik geleitete und gelenkte Aristokratie in der Methaphysik, wie in der Geschichtsphilosophie durchführen.

Anstatt Positivismus giebt er uns mehr formalen Revolutionismus und Rationalismus. Zerstörungstriebe, einfacher Bakunismus waltet in seinem zur „Kritik" verkörperten Geiste. Nur *eine* Grenze kennt Bauer, und diese ist nach den Sätzen der Hegelschen Dialektik das sich selbst entwickelnde Selbstbewusstsein. Diesen, die Natur seines „Systems" charakterisierenden Merkmalen begegnen wir aber erst später, wenn das Grundprincip, welches jene zum Leben veranlasst haben soll, festgestellt und beleuchtet ist.

Auch Bauer lässt sich, und dies in höherem Masse als es bei Strauss der Fall war, durch Hegels „Begriff" leiten, ja man kann sogar soweit gehen, zu behaupten, Bauers Philosophie sei nichts als der Hegelsche Begriff, der hier für sich existiert, der im Grunde genommen eine ideelle Form unserer Verstandesbethätigung darstellt und von jedem Stoff, diesem unbedingten Bestandteile unseres Wissens, losgelöst ist. Damit wird aber dieser Begriff von unserem Standpunkte aus in ein unreguliertes Abstraktum verwandelt. Wie es scheint, scheut Bauer gar nicht vor solchen Konsequenzen zurück. Sein Streben tendiert überall nur dahin, den Meister, Hegel, so auszulegen, als sei er, Bauer, nur der treuste seiner Schüler. Und

wer keine Lust offenbart, seinen Auslegungen des absoluten Systems zu huldigen, wird einfach als untreuer Jünger erklärt, dem soll sogar der damalige Ehrentitel Hegelianer entzogen werden; oder bei milderer Beurteilung hat der betreffende Jünger den Meister nicht richtig verstanden.[1])

Die eigenartige Interpretation des Hegelianismus, wobei Bauers eigene Ansichten klar zu Tage treten, fängt schon mit dem „Begriff" an und tritt deutlich und scharf durch das genannte Selbstbewusstsein, dieses Centralproblem der Bauerschen Philosophie hervor. Der Begriff, der bei Hegel als Führer auch der Menschen anerkannt wird, ist der Gedanke. Alles was existiert wird daher auf den Gedanken zurückgeführt. „Das historische macht er zu Ideen".[2]) Allein Bauer begnügt sich nicht damit, auf die Identifizierung des Begriffs mit dem Gedanken sich zu beschränken. Dieser Begriff, der, wie bekannt, bei Hegel das metaphysische Sein schlechthin ausmacht, und durch dessen Bewegung das ganze Universum gesetzt und dem Existierenden Entwicklung und Leben verschafft wird, ist bei unseren Philosophen im Grunde genommen das sogenannte unendliche Selbstbewusstsein.

Diejenigen haben Hegel schlecht verstanden — meint Bauer —, die das Substantialitätsverhältnis, als das Primäre, für sich seiende, als den Endpunkt aller Bewegung aufgefasst haben. Die Substanz ist vielmehr ein beschränktes Phänomen, welches, möchten wir sagen, für die Beschränktheit des einzelnen Ich da ist; sie ist nur ein Moment der Bewegung; *sie* ist es, welche die Endlichkeit und Beschränktheit des Ich aufzehrt, sie existiert ferner, wie es scheint, um die Aufgabe der Absorbierung dieser Endlichkeit beim Subjekt des endlichen Bewusstseins zu erfüllen und um dann in das Heiligtum des menschlichen Bewusstseins hineintreten und demselben „zur Beute" anheimfallen zu können.

Was ist also nach dem interpretierten Hegel, respektive nach Bauer die wirkliche philosophische Substanz, aus der alles Sein stammt und zu der dieses sich zu erheben (in dem dialektischen Prozesse, wo es mehr auf die Form ankommt, eignet sich eben

---

[1]) Vergl. z. B. „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum." (Ohne Ant. d. Verf.), pag. 65 Leipzig, Otto Wigand, 1841.

[2]) ibid., pag. 116.

das Wort „erheben“ besser als „entwickeln“) hat? Das Ich ist die Antwort, aber nicht das alltägliche, mit „beschränkten“ Gefühlen, Gemütsbewegungen, himmlischen Bestrebungen, mit persönlichen Neigungen und leidenschaftlichen Ergüssen in die Tiefe seines Daseins, wie in diejenige seiner Umgebung zu durchdringen begabte Ich, sondern „das Ich, welches den Hochmut hat, sich als allgemeines, unendliches Selbstbewusstsein zu setzen.“ [1]) Allein dieser Hochmut hängt gar nicht vom Willen eines einzelnen Ich ab, sondern von dem Selbstbewusstsein, welches keineswegs mit dem „empirischen Ich“ zu identifizieren ist. Was ist demgemäss das Selbstbewusstsein, dem die Krone eines allschaffenden Gottes aufgesetzt wird? Was ist es denn, wenn beim Gebrauch dieser Kategorie, Bauer „nicht das empirische Ich meint, als ob dieses aus seinen blossen Einfällen oder willkürlichen Kombinationen jene Anschauungen gebildet habe — es würde es vielmehr, wenn es den Versuch machen wollte, schön bleiben lassen und von seinem Vorwitz bald abstehen.“ [2]) Diese Frage lässt sich meines Erachtens gut beantworten, wenn man sich an den „Begriff“ erinnert und wenn man nicht ausser Acht lässt, dass Bauer mehr eine — metaphysische Erkenntnistheorie oder richtiger Glossen zu einer solchen zu geben sucht. Wenn dem so ist, so muss das genannte Selbstbewusstsein an das Individuum gefesselt sein oder besser innerhalb der menschlichen Individuen in einer gewissen Potenz liegen. Wenn dieses Selbstbewusstsein das einzig Wahre ist, so macht einerseits eben das letztere das wahre Wesen des Menschen aus, [3]) nämlich denjenigen Teil, der an übrige, nicht wahre Wesen Postulate aufstellt, indem es nach den Gesetzen des betreffenden Selbstbewusstseins zu handeln auffordert, und erklärt, wie Alles sein *soll*. Aber die Existenz, des — um mich des nicht ganz glücklichen Ausdrucks Bauers zu bedienen — „empirischen Ich“ hängt vollständig von der Existenz des unendlichen Selbstbewusstseins, von *der Natur* des letzteren ab. Seine Natur ist eine durch und durch dialektische. Und selbstverständlich kommen erst

[1]) ibid., pag. 65 a. a. O.

[2]) „Kritik der evangelischen Geschichte der *Synoptiker*“ von *Bruno Bauer*. Leipzig, Otto Wigand. I. Bd., pag. 81. — 1841.

[3]) „Die gute Sache der *Freiheit* und meine eigene Angelegenheit. *Bruno Bauer, pag. 18—19.* Zürich und Winterthur. Verlag des litterarischen Comptoirs. 1842.

durch ihre dialektische Entwicklung, d. h. durch Erzeugung von Gegensätzen die Gegenstände zum Vorschein. Das Selbstbewusstsein also ist die wahre Mutter der Gegenstände, respektive der Gegensätze. Und was hier erstaunlich wirkt und was gleich zur Erläuterung dieser Bauerschen Centralkategorie beiträgt: eine Denkkategorie, die sich *abstrakt* ausserhalb der Gegenstände bewegt und ihren Kampf kämpft und doch Gegenstände erzeugt!

So gross ist die Macht der formalen Dialektik! Aber noch grösser ist diejenige des Selbstbewusstseins [1]). „indem es die Macht über den Gegensatz ist, d. h. die Auflösung des Gegensatzes als an sich seiend voraussetzt, dies an sich im Denken begreift, d. h. den Gegensatz und seine Auflösung als die Natur seiner selbst begreift". Für irgendwelche Existenz (für den Menschen selbstverständlich objektiv wie subjektiv) muss es Gegensätze, Unterschiede geben; oder klarer, durch das Aufstellen von Unterschieden durch den Menschen respektive durch das *Bewusstsein* fängt die Welt, die Umgebung, für den Menschen zu existieren an. Dieser Akt des Bewusstseins also ist es, kraft dessen der Mensch zu unterscheiden anfängt, kraft dessen — um die Bauersche etwas mystische Art von Auffassung wiederzugeben — „der Mensch in sich geht" [2]). Richtiger aber wird es sein, wenn wir ein- für allemal daran festhalten werden, dass nach dem Sinn der ganzen Bauerschen Philosophie nicht der Mensch als solcher „in sich geht", sondern das Selbstbewusstsein, ein Selbstbewusstsein, das nach der Vorstellung der Alten einem Cyklopen ähnlich ist. Wenn dieser sich zu bewegen anfängt, dann entsteht Erdbeben; die Hegelsche Dialektik fängt im Selbstbewusstsein zu wirken an, was, wie wir vermuten, das Bauersche „in sich gehen" bedeutet — und siehe! — da beginnt die Wunderthätigkeit des allmächtigen Selbstbewusstseins: es erscheint der winzige Mensch, die alltägliche Welt, die Berge und Wälder, Flüsse und Meere, Spinoza und Kant, Justinian und Galiläer, kurzum das ganze Universum. Mit andern Worten, „dieser eine Akt des Insichgehens wirft aus dem Selbstbewusstsein seine Allgemeinheit als das Gute und als die Idee heraus" und setzt den Menschen als „empirisches Ich", als natür-

[1]) „Die Posaune", pag. 158—159.

[2]) Vergl. 7. es. „Die *Posaune* des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum." Leipzig. Otto Wigand. 1841, pag. 154.

liches Wesen und bewirkt es, dass „für sein Bewusstsein die endliche und natürliche Welt überhaupt existiert". [1])

Jetzt scheint das Princip, welches Bauer an die Spitze seiner Philosophie stellt und was er auch den Meister thun lässt [2]), zur Genüge geklärt und gekennzeichnet: es ist einerseits die Wirklichkeit schlechthin, indem es „sich allein in der Welt und die Welt in ihm selbst findet" [3]); demgemäss trägt es in sich alle Vermittlungen [4]); es schafft ferner alle Dinge, indem es strebt zu seinem wahren Wesen, zur Idee zurückzukehren und mit sich selbst sich zu versöhnen; es ist unendlich und infolgedessen soll es die Macht besitzen, über alle Beschränktheit und Endlichkeit sich zu erheben; endlich vermag es kraft seiner Natur, wie es scheint, die *Grenze* und Elastizität für alles Existierende zu bestimmen und zu setzen. In dieser letzten Hinsicht ist nun Bauers Erkenntnistheorie eine Art Kriticismus, wenn auch — der Natur des ganzen Grundprincips nach — ein *abstrakter* Kriticismus. Wenn wir von den ganz kleinen Elementen des Kriticismus absehen, ist Bauers Erkenntnistheorie eine rationalistische, und zwar ein dogmatischer Rationalismus. Damit aber ist Bauers metaphysischer Standpunkt nicht zur Genüge geschildert. Denn wenn seine Metaphysik als *rationalistische* in dem Sinne bezeichnet werden darf, dass dort der Begriff mit dem Denken oder mindestens mit einer Art des Denkens identifiziert wird, was dasselbe bedeutet, dass das unendliche Selbstbewusstsein, als metaphysische Substanz gedacht, einer Art von Denkthätigkeit ähnelt, so ist sie zu gleicher Zeit Idealismus. Die Substanz ist ihrer ideellen Natur und ihrem innern Wesen nach eine Art Energetik, eine Kraft, ihrer äussern Natur zufolge eine blosse Form, eine Kategorie, wobei diese Form, Kategorie, immer und überall jeder Existenz, jedem Dasein vorausgeht, ja, durch sie allein und nur durch sie kommt das Dasein zustande.

Dieser Rationalismus oder Idealismus ist ein rein *metaphysischer*, indem das unendliche Selbstbewusstsein sozusagen nur *für sich* existiert: es steckt in ihm, wie überhaupt im Hegelschen absoluten Geist, die Spinozistische causa sui, sowie eine Art Kantischer Allgemeinheit und Notwendigkeit, die dem gesammten Sein verliehen wird. Von einer andern Seite aus betrachtet, ist die Lehre vom

[1]) ibid., pag. 155.
[2]) Vergl. u. a. ibid., pag. 78.
[3]) ibid., pag. 162.
[4]) Siehe „Synoptiker", I. Bd., pag. 29.

unendlichen Selbstbewusstsein eine erkenntnistheoretische. Wie jeder Rationalismus im Grunde genommen unbedingt auf Erkenntnistheorie zurückgeht, ja eine Art Erkenntnislehre darstellt, so prägt das rationalistische Moment Bauers Lehre einen erkenntnistheoretischen Charakter auf; von dieser Seite angesehen, ist Bauers Philosophie eine Philosophie des Bewusstseins, wobei diese letztere für ihn nicht als blosse Methode[1]), sondern als Theorie schlechthin und als sein Kriticismus gilt.

In dem idealistisch-metaphysischen Teile, wo das unendliche Selbstbewusstsein *mehr* als die Gattungsvernunft auftritt und wo die ganze Frage auf das Verhältnis dieser Supra-Gattung und der Gattungsvernunft zum einzelnen Exemplar zurückgeht, und zwar auf ein solches nicht rein formelles, sondern innerlich schaffendes Verhältnis — dieser Abschnitt der Bauerschen Philosophie erinnert stark, was uns nicht Wunder nimmt, an das grösste antike, idealistische System, an das des *Plato*. Im Grunde nähert sich das unendliche Selbstbewusstsein den platonischen Ideen, die die Ursachen alles dessen sind, was ist. Während aber im platonischen System keine völlige Uebereinstimmung mit dem Wesen der Ideen herrscht: während dort einmal die Auffassung sich kundgiebt, die Ideen seien dynamisch zu fassen, als lebendige, wirkende Kräfte — wie es *Eduard Zeller* auf Grund des „Philebus" und noch präziser des „Sophist"[2]) — nachweist, wobei keineswegs die andere sogar am Abschlusse des Systems herrschende, um mit dem grössten Historiker der Philosophie der Alten zu sprechen „ontologisch-teleologische" Seite der Ideen verschwiegen werden darf, nach der die Ideen unveränderliche Urbilder der Dinge, der Dinge an sich, Formen, besser Prototypen der sinnlichen Dinge seien, so steht es anders mit dem „unendlichen Selbstbewusstsein". Ist sein intelligibler Charakter nicht zu übersehen, so nähert er sich doch seiner schöpferischen Natur nach der Ideenlehre Platos der früheren, ersten Phase: durch das Princip der dialektischen Bewegung schafft Bauers „Idee" das Universum.

---

[1]) Vergl. z. B. *A. Riehl*, „*Der philosophische Kriticismus*", 1. Bd., wo die Möglichkeit einer „Philosophie des Bewusstseins zum Unterschiede von einer blossen Psychologie und Physiologie desselben" nachzuweisen unternommen wird.

[2]) Vergl. noch dazu: *Otto Willmann*, Geschichte des Idealismus, 1. Bd., § 29, pag. 427. Braunschweig, 1894.

Das Erscheinen des Universums, das Hervortreten der *Mannigfaltigkeit* der Dinge ihrer Art und Form nach liegt also in der „Idee", im unendlichen Selbstbewusstsein; mit andern Worten — und da fängt der Berührungspunkt mit der Lehre *Johann Gottlieb Fichtes* an — die Welt geht, wie Minerva aus dem Kopfe Jupiters, aus dem unendlichen Selbstbewusstsein hervor und zwar wegen eines *in ihm selbst* begründeten Zweckes. Gleichwie die Philosophie Fichtes, dem Princip der Kantschen Vernunftlehre folgend, die Organisation der menschlichen Gattungsvernunft *aus dieser* Vernunftorganisation *selbst* zu erklären sucht, wobei Alles auf die Teleologie abgestellt wird, das will heissen der Vernunftorganismus mit all seinen Bewegungen und Funktionen ist zu Gunsten eines letzteren Zweckes vorhanden, und diese Funktionen und dergleichen werden mit teleologischer Notwendigkeit in Bewegung gesetzt — so liegt in der Bauerschen Philosophie beziehungsweise im „unendlichen Selbstbewusstsein" selbst die Idee des Ganzen in *seiner* dialektischen Natur; der Fichtesche Zweck wird hier durch die Hegelsche Dialektik ersetzt und die teleologische Notwendigkeit durch eine solche dialektische resp. formale; dort liegt der Zweck ausserhalb der theoretischen Vernunft, hier innerhalb derselben, wenn überhaupt hier die Rede von Teleologie sein kann; dort liegt der Grund alles Bewusstseins in einer Art von Thätigkeit, hier ist die Thätigkeit nur eine Seite des Bewusstseins — ein unentbehrlicher Bestandteil desselben. Aber bei Bauer wie bei Fichte ist es das Ich, und namentlich *das absolute*, das schöpferische und thätig wirkende Ich. Es setzt sich (das Ich) und Alles ausser sich (das nicht-Ich) als wirklich. Während aber dort, in der Fichteschen Philosophie, Alles in eine Art von Welt-Pflicht ausläuft, findet sich hier keine Spur vom ethischen Idealismus.

Hätten wir eine Analogie zwischen der Bewusstseinslehre Fichtes und Bauers mit Bezug auf Kant angestellt, so würde am besten die Philosophie des ersteren durch ein Primat der praktischen und die des letzteren durch diejenige der theoretischen Vernunft charakterisiert. Allein bei beiden erzeugt den Stoff, wie die Form alles Geschehens das Bewusstsein, und zwar dasjenige des absoluten Ich. Als Bewusstsein *des Ich* ist das betreffende in der Bauerschen Philosophie *Selbst*bewusstsein, und nur als Bewusstsein des *absoluten* Ich kann es *unendliches* Selbstbewusstsein sein.

c) Bauers Kriticismus ist zugleich „reine Kritik".

„Was entsteht, ist wert, dass
„es zu Grunde geht".
Goethe (Faust).

Wie wir bereits gesehen haben, trägt Bauers philosophisches Princip respektive die Substanz die ganze Fülle alles dessen in sich, was wirklich (im Sinne der Metaphysik), sowie als Schein existiert. Die Existenz irgend welcher Erscheinung ist demgemäss eine gewisse Bewegung und Entwicklung des Selbstbewusstseins, die in der Form der Erkenntniss als „Kritik" zu bezeichnen ist. Demzufolge ist die Kritik nichts weiter, als die letzte und endgiltige Erkenntnis alles Seins und Geschehens. Da aber, um zu den letzten Resultaten zu gelangen, doch jede Erkenntnis Vorstufen durchmachen muss, so ist eben daraus zu schliessen, dass die Kritik mit Erkenntnis schlechthin zu identifizieren ist. Ist auch ihr Endziel die *letzte* Erkenntnis, oder, was nach dem Sinn der Bauerschen Philosophie heissen soll, dass jedes der Erkenntnis unterliegende Material in letzter Linie, „zur letzten Allgemeinheit des Selbstbewusstseins erhoben"[1]) werden muss. Die Kritik oder „die letzte That einer bestimmten Philosophie" wird, auf diesen Gipfelpunkt ihres Weges angelangt, eine von sinnlichen Gegenständen befreite, von „positiver Bestimmtheit" losgelöste sein: diese Loslösung nun von verschiedener Art positiver Bestimmtheit wird daher zur unbedingten Voraussetzung jeder „reinen[2]) Kritik", wo keine gegenständliche Beschränktheit mehr vorhanden ist, sondern nur „befreites Selbstbewusstsein" herrscht.[3])

Wenn *Edgar Bauer*, der Bruder unseres Philosophen, nun meint „Kritik heisse *Voraussetzungslos*",[4]) so ist dies in dem Sinne zu deuten, dass sie *nur* dem inneren Gang des Selbstbewusstseins gehorcht, von irgend welcher Art von Interessen aber absieht. Da die Anwendung des Selbstbewusstseins auf die gegenständliche Welt oder besser die Absorbierung der gegenständlichen Welt durch den

[1]) „Kritik der Synoptiker" . . . I. Bd., Vorrede XXI.

[2]) Der Ausdruck „reine Kritik" ist kein Unname, der von den Gegnern der Bauerschen Schule beigelegt wurde. Er kommt öfters bei Edgar Bauer und den andern Anhängern des Bauerianismus vor. Siehe z. B. *Szeliga:* „Kritik" im II. Bd., 11. und 12. Heft der „Allgemeinen Litteraturzeitung" 1844, Charlottenburg, pag. 26.

[3]) Vergl. Br. Bauer, Synoptiker, I, XXI.

[4]) *Edgar Bauer:* „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat", pag. 39, Bern, Jenni, Sohn, 1844.

Prozess des Selbstbewusstseins keine willkürliche That, keine Caprice, sondern eine immanente Notwendigkeit ist, die sich innerhalb der Gesetze des Denkens abspielt, so kann selbstverständlich hier von keiner „Voraussetzung" die Rede sein. Auch kann keine Rede sein von ethischer oder irgend welcher andern normativen Schätzung. Die That der Kritik ist prästabiliert. Sie weiss nur von *einem* „Motive", von dem der Widerspruchslogik, und kann uns nur von einem Ziele, dem sie zustrebt, erzählen: nämlich in allen Sphären des Seins den bekannten Begriff zu erfassen. Mit andern Worten, es muss ein ewiger Conatus um das Erringen desselben herrschen, damit wir die Freiheit geniessen. Noch anders ausgedrückt: es gilt das Selbstbewusstsein zu befreien und endlich die Entwicklung „des befreiten Selbstbewusstseins" zu fordern. Bis dahin oder eben infolgedessen musste Alles, was war, untergehen, damit das Existierende einem andern, von diesem verschiedenem Dasein den Platz räume. Gleichwie die Vergangenheit, so muss auch die Gegenwart untergehen und die Kritik hat daran zu arbeiten. Und nicht darum, weil vielleicht die konkrete Gegenwart es für sich nützlich findet — so utilitaristisch ist Bauers Philosophie nicht — sondern weil der *abstrakte* Standpunkt es erheischt. Und man braucht sich nicht zu täuschen: die Kritik, wie sie theoretisch ausgedrückt und dargelegt ist, fasst immer nur das negative Moment ins Auge; sie kennt kein aufbauendes Princip und ist durch und durch nihilistisch, zerstörend, bakunistisch. Wenn sie die Vergangenheit erforscht, um zu erklären und zu zeigen, wie das unendliche Selbstbewusstsein ans Werk trat, wie dasselbe in seiner zerstörenden Richtung thätig war, wie dasselbe endlich die Geschichte gebar und zu Grunde richtete, so wendet sie ihre Augen der Gegenwart zu, um diese vollständig zu „kritisieren", was nach dieser Philosophie gleichbedeutend mit dem Zum-vollen-Sturz-bringen ist.

Die betreffende Kritik ist, wie jeder Kriticismus, am Anfang von Zweifeln ergriffen. Während aber jeder Kriticismus zweifelt um endlich zu begründen, hegt derjenige Bauers Zweifel um zu verwerfen. Sein Endziel ist Negation ohne Grenze.

Wir haben uns so kurz bei der Auseinandersetzung des Wesens der „Kritik" aufgehalten, weil sie, wie man sieht, im Grunde genommen das Bauersche schöpferisch-philosophische Hauptprincip selbst in seiner Anwendung durch die „Kritik" auf die Welt und Welten

begriffen, darstellt. Wie diese Kritik aber ans Werk ging, was ihr zu untersuchen gelungen ist, was ihre Ergebnisse auf den von ihr „kritisierten" Gebieten waren, wie sie sich selbst kraft ihrer Natur zerstörte, in Skepsis verfiel und sich zuletzt selbst zu Grabe trug — das soll nunmehr ermittelt werden.

d) Die Evangelienforschung und insbesondere Br. Bauers Geschichtsauffassung.

„Schon haben sie Strauss für antiquiert erklärt."
Marheineke.[1])

Als Kritiker möchte Bruno Bauer das Gegebene begreifen und seine Entstehung erklären.[2]) Und hier bleibt er seiner Natur treu: er ist und bleibt der Philosoph der Extreme, wenn auch das betreffende durchgeführte Extrem paradox scheint. Die Kritik macht keine Konzessionen, weder irgend welcher Tradition, noch dem gemeinen Menschenverstande, noch der gesammten realen, bestehenden Welt. Sie beruhigt sich nicht, bis es ihr gelungen ist, die wirkliche leidenschaftliche Geschichte in eine im reinen Selbstbewusstsein sich abspielende aufzulösen, das gesamte Diesseits in ein gewisses[3]) Jenseits zu versetzen und von einem Apriori konstruierten Gesichtspunkte aus das Universum zu betrachten und zu beurteilen. Trotz ihrer feierlichen Erklärung, sie „kenne keinen Dogmatismus",[4]) sie sei „Voraussetzungslos",[5]) verfährt sie dogmatisch und durchaus aprioristisch, indem sie grösstenteils reine Methaphysik ist und indem sie nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart vorschreibt, wie sie *sein soll*. Für sie ferner ist das „Sein-Soll" das wirkliche Sein schlechthin und durch eine gewisse dialektische Spielerei wird es zur notwendigen allgemein anerkannten Wahrheit erhoben. Wenn es nur gelingt, den giftigen Hauch der Negation durchzuführen, die Ansichten über alle denkbaren Gegenstände zu „überwinden", einen Schritt, wenn im Grunde auch nur formal, weiter zu schreiten: dann legt die Kritik ruhig ihren Degen in die Scheide — bis zum neuen kritischen Moment.

---

[1]) Citiert bei Br. Bauer, Freiheit, pag. 205.

[2]) Bauer, Synoptiker I, 34.

[3]) Das soll später erklärt werden. Das ist nun Bauers Widerspruch: er will alles Jenseitige zerstören und führt es nur in ein anderes über.

[4]) Siehe „Die g. S. d. Freiheit", pag. 204.

[5]) Siehe *Edgar Bauer*.

Digitized by Google

Bruno Bauer stellte sich die Aufgabe, den Boden der Geschichte „mit der Kritik durchzuackern.“ [1]) Das Gebiet der Experimentalforschung, das er ursprünglich betritt, war, wie schon eben erwähnt, die sogenannte heilige Geschichte.

Zwei Hauptursachen waren es vorwiegend, nämlich die auf dem Gebiete der Evangelienforschung gewonnenen Resultate von Strauss und die „Philosophie des Selbstbewusstseins“, welche der Kritik die Möglichkeit boten, den völligen Historismus der betreffenden Geschichte in Abrede zu stellen und sie als künstlich-schriftstellerische Reflexion über den Haufen zu werfen.

Bevor wir uns aber mit der Auseinandersetzung dieser Bauerschen Resultate näher beschäftigen, soll auf die genannten Bestimmungen eingegangen werden, um damit einerseits die vielleicht auf den ersten Blick phantastisch scheinenden Ausführungen gewissermassen zu begreifen und andererseits den innigen Zusammenhang dieser Resultate mit jenen, sowie die Bauerschen Konsequenzen zu veranschaulichen.

Manche Kritiker pflegten — was öfters geschah — die kühnen Ansichten des zu seiner Zeit „modernen“ Denkers Bauers entweder auf Theologen zurückzuführen, oder man wies in ganz allgemeiner Form auf Hegel hin: dass nämlich das „Selbstbewusstsein“ die Schuld trug, was aber unter dem Selbstbewusstsein in seiner Anwendung auf ein solches geschichtliches Gebiet, wie das der Evangelien zu verstehen ist, darauf wurde wenig Gewicht gelegt. Und das ist gerade unseres Erachtens von grosser Bedeutung für das Verständnis, sogar des Centralprincips, der Bauerschen Philosophie.

Bei Bruno Bauer steht die Metaphysik in engerem Zusammenhang mit der sogenannten sinnlichen Welt als irgendwo anders. Es ist im Grunde genommen schwer zu unterscheiden, wo die Sphäre der Transcendenz ihre Grenze feststellt und wo die Distrikte der „objektiv“ wirklichen Welt beginnen. Und nicht darum ist dieses schwer, weil bei Bauer in dieser Hinsicht beinahe keine Klarheit herrscht, sondern die Unterschiede selbst existieren gar nicht. Das Selbstbewusstsein ist Alles und Alles ist das Selbstbewusstsein. Daher erhellt es von selbst, dass die philosophische Grundlage der evangelischen Geschichte in der Philosophie des Selbstbewusstseins zu suchen sei.[2]) Näher aber und spezieller gefasst: Was für eine

[1]) Synoptiker, I. Bd., XXIV.

[2]) Synoptiker, I. Bd., XV.

Kategorie und Form des schöpferischen Princips beherrschte die Evangelien? Die des *religiösen* Bewusstseins — ist die Antwort. Jetzt taucht von selbst die weitere Frage auf: Was für eine Stelle und Rolle innerhalb des allgemeinen Bewusstseins schreibt Bauer diesem Religiösen zu? Die Antwort nun lässt sich erst gewinnen, wenn wir auf die Existenzbedingungen des letzteren unsere Aufmerksamkeit lenken.

Das religiöse Bewusstsein oder was dasselbe ist, der religiöse Geist, konnte nur durch die „Zerspaltung des Bewusstseins" zu stande kommen. Wenn er einmal erschienen ist, steht er sozusagen als diametral entgegengesetzte Macht dem Selbstbewusstsein gegenüber. Hier nun spielt sich ein Kampf ab zwischen der neuentstandenen Macht und dem Ich, *soweit* es in sich Selbstbewusstsein verkörpert. Das religiöse Bewusstsein und das noch durch das „von weltlichen und sittlichen Zwecken erfüllte Wollen und Denken Freiheit beanspruchende Ich" stehen einander gegenüber, treten in Berührung, „ja Durchdringung, *ohne welche das erstere weder individuell lebendig noch einer geschichtlichen Fortbildung fähig sein könnte.*"[1]) Dem entsprechend ist das religiöse Selbstbewusstsein diejenige Form des Selbstbewusstseins überhaupt, in welchem seine Welt des Allgemeinen noch elementar verborgen ist. Es fängt an in Form eines Geistes, zumal eines religiösen Geistes, sich von dem „Allgemeinen" zu unterscheiden und damit wird es ohne zu wissen schöpferisch, verwandelt sich zur Thätigkeit, „zur schöpferischen Selbstentwicklung" und sieh', — die *heilige Geschichte,* beginnt ihre Existenz zu fristen. Edgar Bauer, der gewöhnlich die Ausführungen des ältern Bruders vereinfacht und popularisiert, ironisiert den religiösen Geist, der die Gesetze der Natur zertrümmert, Tote erweckt, die schon riechen, kurz, die Natur unnatürlich macht.[2]) Aber auf lange kann es so nicht bleiben. In der Natur der Sache liegt es — wie wir bereits gesehen haben — dass das religiöse Bewusstsein „und die geschichtliche Entwicklung desselben" in die freiere Bewegung des freien Ich unwillkürlich hineingezogen wird. Es entsteht die Kritik . . .[3]) Die „Kritik" lässt sich mit diesen

[1]) *Synoptiker*, Bd. I, § 2, pag. 25, vergl. *dazu ibid.* § 6, pag. 82, auch vergl. *Posaune*, pag. 159 — gesperrt von mir. D. K. —

[2]) Edgar Bauer „Der Streit und Kritik" . . . 1844, pag. 23—24.

[3]) Hier sei bemerkt, dass Bauer auch bezüglich der Ableitung der evangelischen Geschichte vom Selbstbewusstsein auf Hegel als auf einen Gleichdenkenden hinweist. Vergl. „Posaune".

ihren Voraussetzungen über das religiöse Selbstbewusstsein in die Untersuchung der evangelischen Geschichte ein.[1]) Selbstverständlich ist es, dass jetzt, da sie auf der Höhe ihres philosophischen Standpunkts stand, ihre Arbeit eine negative sein musste, indem sie an der Hand philologischer, historischer und anderer Forschungen die herrschenden Meinungen über die Evangelien als unhaltbare erklärte. In dieser letzten Hinsicht ist aber Strauss Bauer vorausgegangen, ja er hat ihm vorgearbeitet. Strauss war es doch, der fast alle negativen Geister der christlichen Jahrhunderte in eine grosse Armee organisierte und auf Grund seines philosophischen, ihm als Methode dienenden Voraussetzungen auf dem historisch-wissenschaftlichen Boden — so weit es zu jener Zeit möglich war — stehend, den siegreichen Kampf, den wir schon kennen, mit der christlich-theologischen Welt führte. Was blieb nun jetzt Bauer, von den Einzelheiten abgesehen, anders übrig, als die Reste der betreffenden Geschichte, die Strauss als historische existieren liess, umzuwerfen? Und so erklärte er z. B. die Reden, Thaten, Schicksale Christi, ja Jesus selbst als gar nicht dagewesen. Das religiöse Selbstbewusstsein, dem künstlerisch-schriftstellerischen Bewusstsein ähnlich, das sich eine Welt schafft, die in der Wirklichkeit nicht existiert, stellte sich dies alles bloss vor.[2]) Ueberall aber, trotz der Gegenerklärungen von Bauer, geht der formale Dialektiker dem Geschichtsforscher voran. Wenn auch rein historisch, sucht Bauer zu zeigen, dass zur Zeit, da man die Evangelien schrieb, man von nichts weniger wusste als vom Leben Jesu.

„Der geschichtliche Jesus — behauptet Bauer — wenn er wirklich existiert hat, kann nur eine Persönlichkeit gewesen sein, welche den Gegensatz des jüdischen Bewusstseins, nämlich die Trennung des göttlichen und menschlichen in ihrem Selbstbewusstsein aufgelöst hatte, ohne aus dieser Auflösung eine neue religiöse Trennung und Entfremdung hervorgehen zu lassen, und die sich aus den Formen der gesellschaftlichen Knechtschaft in ihre Innerlichkeit zurückgezogen

---

[1]) Bauer selbst leugnet, dass philosophische Voraussetzungen bei der Betrachtung der heiligen Geschichte massgebend waren (siehe z. B. „Freiheit", pag. 89). Aber auf diese Erklärungen ist kein Gewicht zu legen, insbesondere für denjenigen, der die Werke von Strauss und Bauer gelesen hat.

[2]) Vergl. „Freiheit", pag. 98—99 und pag. 123.

hatte, ohne für neue gesetzliche Fesseln besorgt zu sein.“ [1]) Wie man sieht, ist hier Bauer weit entfernt von der geschichtlich-vergleichenden Methode, deren Anwendung durch Strauss nachgewiesen worden ist. Ueberhaupt können wir bei Bauer einen *gewissen* Dualismus in der Auffassung des evangelischen Materials verzeichnen, einen Dualismus, der jedoch bei näherer Betrachtung sich als blosser Schein erweist. Wir meinen damit einerseits das Ableiten vom Selbstbewusstsein und andererseits das zur Hineintragung der Logik des einfachen gesunden Menschenverstandes, wobei das letzte Mittel des Beweises hinter das erstere zurücktritt und grösstenteils ihm untergeordnet wird. Einerseits brauchen wir z. B. keinen Engelglauben, „weil wir die Unendlichkeit des Selbstbewusstseins, welches alle Vermittlungen in sich selber trägt, erfasst haben.“ [2]) Andererseits brauchen wir aber über dieses Thema nicht ausführlich zu sein, da „der Vorstellung von Engeln keine Wirklichkeit entspricht“. [3]) Auch bei der Betrachtung der sogenannten heiligen Wunder ist alles vorwiegend und vornehmlich auf das philosophische Princip abgestellt. Das Wunder — erklärt Bauer — ist eine „Geschichte des Selbstbewusstseins und zwar eine notwendige Geschichte.“ [4]) Ueberhaupt ist kein einziges Atom in den Evangelien geschichtlich; es sind mehr freie schriftstellerische Schöpfungen der Evangelisten und beruhen auch auf allgemeinen Voraussetzungen, die in den Anschauungen der Gemeinde gegeben waren. [5])

Die Evangelisten selbst sind mehr in eine Reihe mit Homer und Hesiod gestellt. Jetzt soll die Frage aufgeworfen werden: ist in dieser Auffassung Bauers *principiell* Neues im Gegensatz zu Strauss vorhanden? Haben wirklich Bauer und einige seiner Apologeten (die mit demselben Eifer einige Jahre früher einen Lobgesang auf Strauss anstimmten) und manche Kritiker Recht, wenn sie behaupteten, die „Kritik“ habe den Standpunkt von Strauss vollkommen *überwunden?*

---

[1]) „Synoptiker“, III. und letzter Bd. (Braunschweig, Friedrich Otto, 1842).

[2]) Bad., I. Bd., pag. 29.

[3]) Ibid. a. a. O.

[4]) „Synoptiker“. II. Bd., pag. 154 ff. (Leipzig, 1841, Otto Wigand)

[5]) „Freiheit“, pag. 98 f.

So zum Exempel die *anti*-Bauersche „Allgemeine Litteratur-Zeitung“.[1]) so die „Deutschen Jahrbücher“.[2]) so die Brüder Bauer selber, was in der Auseinandersetzung des älteren Bauer mit Strauss besonders klar hervortritt.

Bei dieser Erörterung kommt nicht der Bauer der äussersten rechten Seite der Hegelschen Schule in Betracht, der durch die übernatürliche Offenbarung Gottes manches erklärte, und von dem Strauss noch im Jahre 1837[3]) behauptete, wenn er ihn höre, scheine es ihm als wäre er in Fausts Hexenküche

„Und hörte da ein ganzes Chor
„Von hunderttausend Narren sprechen,“

sondern der Br. Bauer, der den radikalsten Angriff auf die historische Seite der Evangelien gemacht und „Strauss für antiquiert erklärt“ hat. Dieser Bauer erklärt den Standpunkt von Strauss für „mysteriös“, „supernaturalistisch“ und sogar noch von Religiosität nicht befreit.[4]) Während für Strauss die Gattung, der Geist der Gemeinde, die Tradition „mittelbar“ wirkt, lässt Bauer dieselben Kräfte, aber mit Zuhilfenahme der „formenden Energie“, die evangelische Geschichte erzeugen. Es will ihm scheinen, dass Strauss nicht immer ernst genug macht mit den „Vielen“, die in der Wirklichkeit die einzigen Motoren der Geschichte sind: jener lässt vielmehr die „menschgewordene Gattung“, die Substanz Wirken. Bauer dagegen das Subjekt, das menschliche Selbstbewusstsein. Allerdings liegt der Unterschied nicht in der allgemeinen Macht, die Strauss „als allgemein und rein aus ihrer Allgemeinheit“ in Bewegung setzt. Die „Kritik“ behält sie auch und betont besonders ihren specifischen Modus vivendi. Nämlich, viele Möglichkeiten, Voraussetzungen, allgemeine Anschauungen und Interessen der Gemeinde treiben den

[1]) Halle und Leipzig, 1844, I. Bd. „Biblische Litteratur“ von Schnitzer. Besprechung der Synoptiker von Bauer auf d. S. 33 ff. Siehe auch ibid. a. a. O. Der Ursprung des Christentums und die Entstehung der Evangelienlitteratur — Zeitfragen, gerichtet gegen Bauer.

[2]) . . . 1841. In einer Besprechung der Bauerschen „Synoptiker“, die von einem „Berliner“ herrührt, heisst es unter anderem: „Bauer hat die Kritik der Evangelien geführt, unter welchem Straussens Kritik weit zurückbleibt. Die neueste Kritik ist die revolutionäre Widerlegung der früheren“, pag. 417. — Ueberhaupt sei hier bemerkt, dass in der Zeitschrift Bauers Geist herrscht.

[3]) Siehe „Streitschriften“, 3. Heft, von Strauss.

[4]) „*Synoptiker*“, I. Bd., Vorrede, VI ff.; auch „*Freiheit*“, pag. 116 ff. und pag. 122.

Einzelnen zur Arbeit und die allgemeine Macht wird zur Energie.[1]) Also — schliesst Bauer — die Kritik hat Strauss *widerlegt*;[2]) ihr Gegensatz zu ihr ist kein formaler, sondern ein wesentlicher, principieller.

Dieser materialistisch-realistische Zug Bauers soll zu keinen Missverständnissen führen. In letzter Instanz kommt es doch, wie wir bereits konstatiert haben, auf das religiöse Bewusstsein, auf das Selbstbewusstsein an, das keiner historischen Vermittelungen für seine Existenz bedarf, dem Bauer die Autonomie nicht zu entziehen gestatten wird.

Von der Betrachtung der sogenannten realistisch-historischen Seite ausgehend, ist es doch bei Bauer dieselbe Gemeinde, wie auch bei Strauss, die ihre heilige Geschichte schuf. Um uns jedoch nicht zu wiederholen, verweisen wir auf das erste Kapitel dieser unserer Untersuchungen und fügen nur hinzu, dass der principielle Unterschied mehr in der *philosophischen* Fassung des betreffenden Materials liegt, in praktischer Hinsicht hingegen neigen wir zur Meinung, Bruno Bauers angedeutete Experimente wären eine blosse Erweiterung derjenigen von Strauss, ja die letzteren böten mehr als irgend etwas anders Bauer die Möglichkeit, sein philosophisches Princip zu erproben und verleihen daher diesem einen Schein der Wissenschaftlichkeit. Denn Bauers Methode — wenn sein philosophischer Standpunkt so zu nennen ist — hat viel stärker, wenn nicht vollständig auf die Resultate seiner Forschungen hingewirkt, als dies bei Strauss der Fall war. Durch den Hinweis auf die Art und Weise, mittels deren die „Kritik" die Evangeliengeschichte betrachtete, sind zu gleicher Zeit Glossen für Bauers Geschichtsphilosophie gewonnen worden, die nun von sociologischer Seite aus unser Interesse anziehen. In der Geschichte des theoretischen Denkens kommt es öfters vor, und in der Geschichte der Philosophie und besonders in der Geschichtsphilosophie mehr als irgend anderwärts, dass die Theorie und ihre Anwendung auf einen Gegenstand (die metaphysische Erkenntnislehre und die sogenannte praktische Welt), in einem gewissen Widerspruch zu einander stehen; während man aber oft aus der Betrachtung der reinen Theorie oder der Ausgangspunkte bestimmte Resultate

[1]) „Freiheit", pag. 118.
[2]) Ibid., pag. 46.

erwarten kann, deren sich der Schöpfer der betreffenden Theorie selbst bewusst ist, begegnen wir im angewandten Teil, zu unserem Erstaunen, Ausführungen fast entgegengesetzter Natur. Auch kommen oft Täuschungen so zu stande, dass man unter einem und demselben Begriff sich einen verschiedenen Inhalt denkt, so zwar, dass der betreffende Begriff selber durch seine Dehnbarkeit verschiedene Deutungen zulässt. Der letzte Fall lässt nun grossen Raum für zweideutige Auffassungen. Bruno Bauer machte sich dieser Art methodologischer Fehler öfters schuldig. Wenn wir ihn über seine *allgemeinen* philosophischen Anschauungen sprechen hören, dünkt es uns, wir hätten mit einem Denker zu thun, in dem die reine Spekulation einen entschiedenen Bekämpfer zu erblicken hat. Aber bald erfährt man, dass Bauers Begriffe nicht sehr ernst zu nehmen sind. Wen hat denn nicht das rein positivistisch klingende Selbstbewusstsein angezogen, und wer täuschte sich nicht bei genauerer Betrachtung seiner Erkenntnislehre beziehungsweise Metaphysik? Einerseits sollen leere Begriffe spekulativer Natur verdrängt werden, andererseits aber werden von diesen Begriffen die Resultate in Abhängigkeit gestellt.[1]) Einerseits soll das allmächtige Ich, respektive sein Selbstbewusstsein Alles schaffen, andererseits aber soll Hegel das seinige abgegeben werden: im Grunde genommen wurden die Sphären des Ich durch das dialektische Spiel innerhalb der metaphysischen Substanz, nämlich des Selbstbewusstseins, beschränkt und begrenzt. Einerseits soll sogar Hegel positivistisch ausgelegt werden, andererseits aber findet man bei ihm selbst volle und reine Spekulation. Bauer ist unzufrieden, wenn man die Geschichte als die That des „Weltgeistes" betrachtet. So soll es auch Hegel nicht verstanden haben. Wenn aber der Meister diesen Ausdruck überall im Munde führt, so war es „nur bildlich" gemeint, „Werke des Gedankens", nicht des Weltgeistes. Werke des Selbstbewusstseins sind „Religion, philosophische Geschichte, Staatsverfassungen, Künste und Wissenschaften, wie die Philosophie. Das Selbstbewusstsein ist die einzige Macht der Welt und der Geschichte."[2]) Während aber bei Hegel, wie wir wissen, der einzige Erzeuger und Schöpfer der Geschichte der absolute Geist ist und die Menschen

[1]) Wer erinnert sich nicht an den Beweis, dass Christus nicht existiert hat; siehe oben.

[2]) „Die *Posaune* des jüngsten Gerichts" . . . 1841, pag. 70, vergl. auch „Synoptiker", I. Bd., pag. 162.

nur als seine bewussteren oder unbewussteren Agenten angesehen werden dürfen, ist die Sache bei Bauer etwas komplizierter. Die That der Menschen macht die Geschichte, doch äussert sich diese nicht in willkürlicher Weise.[1]) Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass der Mensch der Geschichte wegen da ist; man kann das auch umgekehrt deuten — wenn wir aber erfuhren, dass Alle Existenz „dem Allgemeinen gewidmet wird und dessen Dienste sich hingiebt“,[2]) dass der Mensch und die Geschichte überhaupt nur da sind, damit die Wahrheit zum Selbstbewusstsein komme, dass ferner *„die Geschichte keinen andern Sinn hat als den des Werdens und der Entwicklung des Selbstbewusstseins“*,[3]) so wird klar, dass der Einzelne existiert, damit „der Beweis der Wahrheiten“ seinen Triumph feiern könne.[4])

Wenn wir aber Aufklärung darüber zu erhalten suchen, wer *eigentlich* die Geschichte mache, wie gross die Macht und Wirkung des Individuums dem Allgemeinen gegenüber sei, was für einen Charakter also Bauers Geschichtsauffassung trage, so stossen wir auf das vielberühmte Problem von der Rolle des Individuums in der Geschichte. Die Betrachtung der Evangelien giebt uns teilweise Aufschluss darüber. Dort wurde gezeigt, wie die Macht der Gegensätze im Selbstbewusstsein zu wirken begann, wie das religiöse Bewusstsein aus dem letzteren sich ausschied, um eine künstlerische Geschichte aufzubauen. Der Entschluss zum Bauen ging doch aus Individuen hervor. Um etwas zu konstruieren, genügt doch nicht — nach Bauer[5]) — die vielmal erwähnte Tradition, die „keine Hände zu schreiben, nicht Geschmack, um zu komponieren, nicht Urteilskraft, um das Zusammengehörige zu einigen und das Fremde abzuschreiben“ besitzt. „Das Subjekt, das Selbstbewusstsein“, der Einzelne besitzt allein diese Fähigkeiten und darum tritt es allein ans Werk. „Das Werk aber wird mehr oder weniger vollendet und damit mehr oder weniger fähig, ins Allgemeine überzugehen, je nach dem der Geist des Urhebers intensiv war.“[6]) Mit andern

[1]) Siehe „Freiheit“, pag. 4.

[2]) „Synoptiker“, I. Bd., pag. 71, § 6.

[3]) G. V. mir Dk. — „Posaune“, pag. 70 a. a. O.

[4]) Vergl. „Heilige Familie“ von Engels und Marx, pag. 116.

[5]) Vergl. wie Bauer die Entstehung der evangelischen Vorgeschichte des Lukas auseinandersetzt, „Synoptiker“, I. Bd., pag. 71 a. a. O.

[6]) „Synoptiker“, I. Bd., § 6, pag. 71 a. a. O.

Worten: die geschichtliche That hängt ab von dem Selbstbewusstsein des Einzelnen. Und in der That rühmt Bauer die hervorragenden geschichtlichen Geister „die das Selbstbewusstsein bereichert und durch ihre Kämpfe auf einen höhern Standpunkt fortgerückt haben." [1])

Hier nun tritt die *personifizierende* Geschichtsphilosophie klar zu Tage: hier wird doch noch nicht entschieden, in welchem Masse das Selbstbewusstsein eines Individuums (und was für eines Individuums) vom Selbstbewusstsein eines andern sich unterscheidet; und in dem Masse, wie ein Individuum einem andern gegenüber mit einer Quantität von Selbstbewusstsein ausgestattet ist, liegt der Unterschied zwischen diesen. Auf diese Differenz nun geht letzten Endes die Rolle dieses oder jenes Individuums in der Geschichte, diejenige der historischen Persönlichkeit zurück. Aber diese Differenz geht nicht weit. Denn danach giebt es Genies, die Bauer verwirft, und wegen deren Anerkennung Strauss getadelt wird. Im Gedanken des Kultus des Genies sieht Bauer den Wunsch, noch einen Ort der Religion in der „wirklichen Welt des Selbstbewusstseins" bewahren, den Wunsch, die freien menschlichen Verhältnisse mit einer religiösen Tinktur beflecken zu wollen. [2])

Wie steht es denn mit der Frage der Persönlichkeit (Gottes und Christus), die in den 1830er Jahren sogar die Theologie belebte und die J. H. *Fichte*, *Weisse*, *Richter* und wie sie Alle heissen mögen — in Bewegung setzte, ein Problem, dem wir die berühmt gewordene anonym erschienene Feuerbachsche Schrift: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830) verdanken? Für denjenigen, der den Bauerschen Gedankengang über die Evangelien, sowie seine Geschichtsauffassung verfolgt hat, liegt die Antwort auf der Hand. Wenn wir aber oben erfuhren, der historische Jesus habe nie existiert, so geht daraus noch nicht die geschichtliche Wirkung desselben hervor.

Wie paradox auch das auf den ersten Blick scheinen mag, so ist es doch (wie das Folgende zeigen wird) berechtigt, dabei zu verweilen. Und in der That hat Jesus Christus nicht existiert, dafür aber lebte in der Geschichte die *Idee* von ihm. Die Idee des Jesus

[1]) Ibid., pag. 27.
[2]) „Freiheit", pag. 126.

hat nach Bauer nichts mehr mit der menschlichen Person desselben zu thun. Dieser angeblich historische Christus wurde, — wie wir schon wissen — nicht als Mensch geboren, lebte nicht als solcher und starb auch auf eine nicht menschliche Weise. Ihn gebar das religiöse Selbstbewusstsein, „die Empfänglichkeit des geschichtlichen Geistes.“ [1]) Allein dieser improvisierte Christus, dieses „in den Himmel erhobene, das Gott gewordene Ich“ besiegte die Welt, stürzte das Altertum, und förderte die Entwicklung des Selbstbewusstseins.[2]) Was auch daraus zu destillieren sein mag, so handelte es sich doch in der ganzen Geschichte um den Kampf von Bewusstseinskomplexen, aus denen letzten Endes das freie Selbstbewusstsein als Sieger hervorgeht, indem es sich bereichert. Noch klarer ausgedrückt,[3]) handelt es sich in jeder geschichtlichen Aktion um eine Idee. Und je schärfer und tiefer man dieser Idee sich bemächtigt zu haben glaubt, je mehr Selbstbewusstsein man besitzt, desto umfangreicher ist die Realisierung der Idee, desto grösser ist der Sieg, desto grandioser ist selbstverständlich der Triumph des freien Selbstbewusstseins. Darum nun sind — nach Bauer — alle grossen Aktionen der bisherigen Geschichte „*von vornherein verfehlt* und ohne eingreifenden Erfolg“: denn die *Masse* war es doch, „die sich für sie *interessiert* und *enthusiasmiert*“, was so viel heissen soll, „die Idee, um die es sich in ihnen handelt, war von der Art, dass sie sich mit einer oberflächlichen Auffassung begnügen, also auch auf den Beifall der Masse rechnen musste.“ [4]) In der Masse hingegen „ist der wahre Feind des Geistes zu suchen“.[5]) Jetzt scheint die Zeit gekommen zu sein, die Geschichtsauffassung Bauers auf eine knappe, deutliche Formel zurückzuführen und womöglich in unsere heutige Sprache zu übertragen.

Die Geschichte ist ein Kampf innerhalb des Selbstbewusstseins. Verschiedene Seiten und Komplexe desselben kämpfen kraft innerlicher, immanenter Ursachen (dialektisch) miteinander und verschwinden nacheinander von der Weltbühne. Als Resultat ergiebt sich, dass das befreite Selbstbewusstsein sich allmählich anhäuft.

[1]) „Synoptiker“, I. Bd., pag. 28, § 2.

[2]) „Synoptiker“, III. Bd., pag. 313 f.

[3]) Wobei schon Bauers Aeusserungen in seiner Litteratur-Zeitung, von der späterhin die Rede sein wird, in Betracht kommen.

[4]) Zitiert bei Marx „Heilige Familie“, pag. 119.

[5]) Ibid. zitiert, pag. 121.

entwickelt und fortlebt. Dieser Prozess ist dem Selbstbewusstsein der Menschen zu verdanken. Als Träger und zugleich Erzeuger der geschichtlichen Strömungen und Bewegungen sind die Menschen als mit Bewusstsein begabte Individuen zu betrachten. Immerhin aber ist es eine kleine Zahl von Individuen, die im Gegensatz zu der übrigen Menschheit, nämlich der Masse oder Menge, deren Selbstbewusstsein so niedrig ist, dass es einen Gegensatz zu dem kleinen intelligenten Kreise bildet, welcher den Weltgeist repräsentiert. Um diese Ausführungen mit Heranziehung von Bauers „Litteratur-Zeitung" auf eine kurze Formel zu reduzieren, ist die Geschichte für ihn nichts anderes *als ein Kampf des Geistes mit der Masse*. Auf der einen Seite haben wir also Masse, Massenhaftigkeit, passive, geistig-schwache Masse, auf der andern Seite aber den Geist, die siegreiche Kritik,[1]) deren Aufgabe es ist, immer und überall auf die thatsächlichen Verhältnisse zerstörend einzuwirken. Gleichwie aber die grosse Bewegung der universellen Philosophie ihren Sitz und Endpunkt in Hegel fand (das absolute System), gleichwie ferner die Feuerbachsche Philosophie, ihre Ueberwindung der Spekulation *die* Philosophie schlechthin hiess, so ist es auch bei Bauer der Fall: in ihn münden alle kritischen Strömungen ein: er überschaut sie Alle und denkt über sie nach, geht sogar darüber hinaus und wird auf diese Weise zum „kritischen Kritiker", sein System zur kritischen Kritik oder zum kritischen System schlechthin. Aufwärts aber führen keine Wege. Bisher tritt das Bestreben hervor, jedes System, in das sich jedweder Thatbestand kleidete, durch ein neues zu ersetzen; jetzt nun öffnete sich ein Abgrund, den wir noch betrachten werden, wo Systemlosigkeit als die höchste kritisch-philosophische Tugend gepriesen wird. Der geschichtliche Prozess ist aber nicht so zu denken, als komme die Geschichte im Bewusstsein des „Kritikers" post festum, als blosse Abspiegelung der durchgefochtenen Kämpfe, sondern das Bewusstwerden der Geschichte ist nun die Geschichte selbst. Um etwa in Bezug auf die Rolle der „Kritik" in der Geschichte in einer modernen Geschichtsauffassung eine Analogie zu finden, sei auf die „kritisch denkenden Individuen" *Peter Lawroffs* hingewiesen. Desto berechtigter ist diese Analogie, da einer der Häupter der sogenannten russischen subjektiven Schule in der Sociologie in seinem

[1]) Vergl. ibid., pag. 128.

Ausgangspunkt in direkter Linie auf Bruno Bauers Subjektivismus zurückzuführen ist: mit dem Unterschied aber, dass bei P. Lawroff das „kritisch denkende Individuum" positiv-empiristisch zu erklären und aufzufassen ist. Bei Bauer hingegen klingt noch die ganze Auffassung hegelianisch-spekulativ-intellektualistisch — trotz seiner gewaltigen Anstrengungen, die Spekulation zu überwinden: seine ganze Philosophie ist doch ein letzter Hauch des deutschen klassischen Idealismus, der mit Kant begann.

Beiden sind die kritisch-denkenden Individuen die Demiurgen der geschichtlichen Entwicklung. Die Masse ist ihnen ein blosses Material. Hier nun bewährt sich unser Wort von der Bauerschen *aristokratischen* Geschichtsauffassung.

e) Die Religion und ihre geschichtliche Rolle.

Gleichwie in der Gesamtauffassung der Geschichte, so verfährt auch bei der Betrachtung der einzelnen Phänomene derselben „der jüngste der Jünger" radikal und entschieden. In der That, wenn die ganze bisherige Geschichte als „oberflächliche" von der „Masse" gemachte als hinfällig zu betrachten ist, wenn vieles in dieser Geschichte blosse Märchenphantasien des träumenden Selbstbewusstseins war, was sollen demgemäss die Religionen gewesen sein, welche zum reinen Bewusstsein im diametralen Gegensatze stehen? Ist es denn erlaubt, in der Zeit der „kritischen Kritik" von einer Zukunft der Religion zu sprechen? Wer sich die Bauersche Methode vergegenwärtigt, dem wird die Antwort auf diese Frage ziemlich nahe liegen. Dieselbe Antwort sollte sich aber — wie das ironisch verfasste „Ultimatum" behauptet [1]) — allen Hegelianern von selbst aufdrängen.

Denn Hegel, meint sein eigenartiger Interpret, habe die Religion nicht anders, als Werk und Erscheinungsform des Selbstbewusstseins aufgefasst.[2]) Hegel habe doch schon das Selbstbewusstsein zum Grabe der Religion gemacht.[3]) Was ist denn die Religion an sich anderes, als ein Traum des Geistes[4]), und zwar — *hier liegt ein Berührungspunkt mit Feuerbach* vor — des persönlichen Geistes?

[1]) Bauer „Posaune", pag. 149.
[2]) Siehe ibid., pag. 65.
[3]) Ibid., pag. 135.
[4]) Ibid., pag. 155.

Digitized by Google

„*Das Ich* — setzt Bauer auseinander — *habe es in der Religion immer nur mit sich zu thun*, während es als religiöses meint, es habe es mit einem lebendigen, persönlichen Gott zu thun. Das realisierte Selbstbewusstsein — fährt er fort — ist jenes Kunststück, dass das Ich sich einerseits wie in einem Spiegel verdoppelt und endlich nachher, wenn er sein Spiegelbild Jahrtausende lang für Gott gehalten hat, dahinter kommt, dass jenes Bild im Spiegel es selber sei.“ [1]) Der Mensch selbst hat sein eigenes Wesen in eine andere Welt versetzt.[2]) Nicht Gott, der nie existiert, ist zornig oder verhängt Strafe, sondern das Ich, das sich selbst täuschende Ich, das die Faust ballt und im Spiegel sich selber droht. Dasselbe lässt sich von der Gnade sagen. Aber wie war all dies möglich, wie konnte sich die Menschheit betrügen lassen, wer hatte über sie so viel Spott und Hohn ausgeschüttet? Bei einem Hegelianer muss Alles streng determiniert sein, und bei einem solchen, wie Bauer es war, ist die Determination nicht in einem andern Orte zu suchen, denn im Selbstbewusstsein der Menschen, in der *Natur* derselben. Und wirklich. Die zwei Welten, deren jede Religion sich bewusst ist, sind blosse „innere Gegensätze des Selbstbewusstseins“.[3]) Aber ein solcher Gang und Zustand der Dinge, respektive des Selbstbewusstseins, konnte seine Früchte zeitigen, als der Mensch noch unmündig war, als er sein Wesen in sich noch nicht gefunden hatte[4]), daher nun musste er es als fremdes betrachten.[5]) Die obige Betrachtung der evangelischen Geschichte macht es überflüssig, ausführlich bei dem religiösen Verhältnis zu verweilen. Es ist klar, dass Bauer in diesem Punkte weniger spekulativ verfährt. Die ganze Auffassung der Religion ist, wenn nicht psychologisch, — die Psychologie findet bei Bauer überhaupt keinen selbständigen Platz für sich — so doch erkenntnistheoretisch.

[1]) „Die Posaune d. jüngsten Gerichts“ . . . von Br. Bauer, pag. 148. Vergl. darüber auch *Edgar Bauer* „Der Streit d. Kritik“, pag. 26 und a. a. O. Hier soll bemerkt werden, dass Edgar Bauer oft anstatt Bewusstseinsbewegung Gemütsbewegung setzt; überhaupt hat der Feuerbachianismus ihm da schon seinen Stempel aufgeprägt.

[2]) Bruno Bauer „Freiheit“ . . .. pag. 16.

[3]) Ibid., pag. 208.

[4]) Ibid. pag. 40.

[5]) Vergl. „Die Posaune des jüngsten Gerichts“, pag. 142, 155 und a. a. O.

Das „*besondere* (g. v. m.) Phänomen“ [1]) des Selbstbewusstseins, nämlich die Religion, ist nur als Produkt der inneren Dialektik und der Entwicklung des Selbstbewusstseins zu fassen. Anders ausgedrückt, die Religion ist eine notwendige Entzweiung des Selbstbewusstseins, des Geistes mit sich selbst, sie ist der Teil des Ich, aus welchem der ideale Gehalt ausgesondert wurde. Religion ist also ein Zustand des nicht einheitlichen Selbstbewusstseins, also etwas Unvollkommenes, Unvollständiges. Religiösität beruht somit auf Unwissenheit und ist direkt als etwas Krankhaftes aufzufassen. Wer aber ein entschiedenes und vollkommenes *γνῶθι σεαυτόν* angestellt hat — wie dies bei der absoluten Kritik in Bezug auf die ganze Menschheit geschieht — der muss *für alle Zeiten die Religion verwerfen.*

Wir wollen damit zugleich sagen, dass Bauer viel weiter als sein Meister gegangen ist, und wenn der Ausgangspunkt und die weitere Entwicklung des Philosophirens bei ihm eine andere Wendung, als bei Feuerbach nahm, so trifft er doch in seinen Resultaten mit diesem zusammen.

Wenn Bauer auch in Bezug auf andere Probleme nicht immer die Spekulation verwirft, so hat er hier, trotz seines spekulativen Ausgangspunktes, ein reales Resultat, von einem andern Standpunkte aus vielleicht mehr ein *naiv*-reales, gewonnen. Es ist ihm hier mehr als sonst irgendwo *faktisch* gelungen, die Hegelsche Wahrheit durchzuführen, nämlich die Wahrheit, dass alles Transcendente ein Immanentes, alles Jenseitige ein Diesseitiges werden muss.

Indem also die „Kritik“ die Religion, die Ursachen ihres Entstehens und Vergehens erklärt hat, glaubte sie derselben jede Existenzberechtigung absprechen zu dürfen. Haben die *privilegierten* Religionen ihre Berechtigung eingebüsst, so ist somit jede Religion hinfällig; denn nur im Gegensatz, in welchem die Religionen zu einander stehen, liegt ihr Lebensnerv (formal-dialektisch); sowieso hat die Menschheit durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen den Religionen („die Menschheit will nichts Ausschliessliches mehr“) [2]) oder durch die Aufhebung der Religion schlechthin gewonnen. Bisher aber war es anders. Sämtliche Güter der Menschheit, wie Staat, Kunst und Wissenschaft, die sich auf ihr Gebiet streng beschränkten, wurden bis jetzt von der Religion bekämpft: sie konnten sich nicht

[1]) „Posaune“, pag. 163.

[2]) Br. Bauer, „Freiheit“ . . . pag. 203.

Digitized by Google

frei entwickeln und vermochten daher nicht, sich zu vervollkommnen. Die Religion war es, die „bisher allem hinderte zu sein, was seine Bestimmung ist." [1]) Wie hat man sich nun den Religiösen gegenüber zu stellen? Man soll sie fortbestehen lassen — entscheidet die „Kritik". Das ist die grösste Strafe für die Religiösen, denn die „Kritik" sieht in ihrer Religion ein „Bedürfnis der Schwäche", eine Folge menschlicher Mutlosigkeit. — Sie betrachtet dieselbe als Privatsache.[2]) Daraus nun ergiebt sich die hohe Bedeutung, die Bauer der Religion in der Geschichte zuschrieb. Hier soll das Bauersche Wort, das er mit solcher Liebenswürdigkeit auf die Gegner fallen liess, angewandt werden. „Für die Apologetik ist die wirkliche geschichtliche Welt eine verhüllte." Die Apologie für die Macht der Religion war damals noch so gross, dass sie ihn in den wirklichen Zustand der Dinge nicht eindringen liess. Aber desto grösser ist die That der Kritik. Sie hat sich vom religiösen Wahn befreit und damit das geschichtliche Flussbett in eine neue Richtung gelenkt, der geschichtlichen Zukunft neue Bahnen geöffnet. Um sich die That, welche die absolute Kritik durchgeführt zu haben meint, zu vergegenwärtigen, sei bemerkt, dass die Religion bis zu einem gewissen Grade das Fundament für die bisherigen geschichtlichen Gesellschaften bildete. Jetzt nun ist durch die „Kritik" die Wirkung dieses mächtigen geschichtlichen Faktors fast ganz annulliert worden. Selbstverständlich ist jetzt eine völlige Umgestaltung der bestehenden Ordnung unvermeidlich. Eine Analogie für das Kennzeichen der Rolle der Religion in der Geschichte soll formell die moderne ökonomische Geschichtsauffassung von Marx und Engels in ihren jüngern Phasen bieten. Hier soll ein Grenzstein erbaut werden, der die menschliche Geschichte in zwei grosse Abschnitte teilt: nämlich in den alten ersten Abschnitt, wo die Religion und dieser entsprechend die Massenhaftigkeit vorherrschte und in den zweiten, wo die „reine Kritik" und dieser entsprechend die freie Selbstbestimmung der ausserreligiösen Sphären des menschlichen Lebens zu ihrem vollen Rechte gelangen soll. Und die Ehre um die Errichtung dieser grandiosen Scheidungssäule gebührt nun der „absoluten Kritik" und vor allem ihrem Stifter Bruno Bauer.

[1]) Ibid., a. a. O.
[2]) Ibid., a. a. O.

f) Die Revolution des Bestehenden und die Apologie des Staates.

Die Betrachtung der Geschichte und deren Mächte führt uns notwendigerweise zu den sogenannten praktischen Problemen, die zu Bauers Zeit herrschend waren. Aber neben Aeusserungen allgemeiner Natur, die mehr in seinen historischen Werken (wo die philosophischen Ansichten Bauers hervortreten) zerstreut sind, finden wir in dieser Hinsicht sehr wenig Bedeutendes. Da aber Bauers Stärke in der Kritik der Religion und der evangelischen Geschichte lag, so können wir uns bei der Behandlung der socialpolitischen Fragen kurz fassen. Es geschah hier etwas Aehnliches, wie zur Zeit der deutschen Reformation. Die Resultate, die auf dem kritischen Gebiete der Religion gewonnen wurden, trug man unmittelbar auf die sociale und politische Welt über. Noch mehr, wie wir seinerzeit sahen, bemühte sich Bauer, diese Uebertragung sogar philosophisch zu begründen. Die Erkenntnis der Religion, des Christentums, wie der Theologie hören in der That auf, durch diese Sphären Mächte zu sein, eine Thatsache, die nicht ohne entschieden grosse Wirkung für das praktische Leben bleiben sollte. Dass die Theologie, die keine ernste Kritik verträgt, nach Bauer zu stürzen sei, braucht nicht ausgeführt zu werden. Der „Jüngste der Jünger" will sogar die theologischen Fakultäten vernichtet wissen. Und das Christentum? Welcher Mensch, der von Mut erfüllt ist, der auf der Höhe des durch die Kritik gelangten Bewusstseins steht, der sich aus diesem Grunde vollkommen bewusst ist, dass das Christentum keine göttliche Offenbarung, sondern nur eine Erzeugung des noch religiösen, folglich noch schwachen menschlichen Verstandes ist, der volle Anerkennung der Kritik zollt für ihre That, für ihre grosse That der Vermenschlichung des Christentums, dafür nämlich, dass sie das Christentum von den himmlischen Sphären herabriss und es geschichtlich machte, es ferner der Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins unterwarf und darum es nun als Postulat des befreiten Geistes vergänglich macht — welcher Mensch nun, der sich dieses Alles bewusst ist, wird noch zögern, ihm gleich den Rücken zu kehren?

Ja, aber das kirchliche Institut, dieser Repräsentant des unwahren Christentums, was ist mit ihm anzufangen? Soll man vielleicht aus der Kirche austreten? Bauer giebt darauf eine verneinende Antwort. Denn es handelt sich nicht um den Austritt eines Einzelnen, sondern der Allgemeinheit. Der Austritt muss ein

Digitized by Google

allgemein-historischer sein. Und diejenigen, die sich nach diesem sehnen, können ruhig ihr Vertrauen auf die Kritik setzen. Nichts ist doch allgemeiner als die Theorie, „die mit der wahrhaften Natur des Menschen“ rechnen darf. Diese nun wird schon dafür Sorge tragen, die Kirche zu zerbröckeln. Bis dahin jedoch bleibt der stolze Kritiker „mit Willen im Gefängnisse“, in der Kirche und zeigt damit, wie die wahre Freiheit ihre Mauern zersprengt. Sein Beharren in der historischen Gemeinschaft bedeutet ihm eine Bestimmung *„von innen“*, aber jedenfalls eine Zerstörung. Hier nun, stellt sich Bruno Bauer wieder den grossen Vorgängern gegenüber. Man kann hierbei auf den Gedanken kommen, dass Bauer bestrebt war, überall und zwar schon aus dem rein psychologischen Grunde, Strauss zu erweitern, und, wo für diese Weiterführung die Möglichkeit nicht geboten ist, sogar sich zu ihm in schärfsten Gegensatz zu stellen.

Wenn Edgar Bauer im Jahre 1844 der Meinung Ausdruck gab, die „Kritik“ solle sich von den theologischen Fragen den politischen und socialen zuwenden, wenn ferner derselbe Edgar Bauer sich mit diesen jetzt zu beschäftigen begann, so wollen wir ihn keineswegs für die Anschauungen seines Bruders Br. Bauer verantwortlich machen, wie nahe auch diejenigen des letzteren die Ansichten unseres Denkers berühren mögen. Es ist lange festgestellt, dass jede Popularisation eine gewisse Verdächtigung des Originals in sich trägt. Desto weniger brauchen wir uns Edgar Bauer zuzuwenden, da wir Bruno Bauer im grossen und ganzen als einen extrem-konsequenten Denker kennen gelernt haben; bei solchem Denker aber sind einige Sätze mit Berücksichtigung der Ausgangspunkte im stande, der Systematik und Aufschluss suchenden Forschung viel mehr zu sagen, als manche Blätter publizistischer Natur, wo die Leidenschaftlichkeit und der Opportunismus des Lebens oft die leitenden Principien ins Schwanken bringen. Aus der Bauerschen Philosophie wissen wir, dass nicht die Verhältnisse die Menschen, sondern die Menschen resp. ihr Bewusstsein die Verhältnisse schaffen und beherrschen. Immer ist das Bewusstsein das Primäre und zwar so, dass das Selbstbewusstsein von der kleinen Zahl der kritisch denkenden Individuen unter die übrige Masse sich verteilt und verbreitet. Demzufolge soll Alles, als im Widerspruch mit der betreffenden Stufe des sich entwickelnden Selbstbewusstseins stehend, der Vernichtung anheimfallen. So soll aber auch Hegel gedacht haben, der von Br. Bauer als „ein grösserer

Revolutionär als alle seine Schüler zusammengenommen“ [1]) auf der Schwelle des berühmten vierten Decenniums des ablaufenden Jahrhunderts gefeiert wurde. Bauer erinnert an Hegel, der die bekannte Hymne auf die französische Revolution sang, der von einem „herrlichen Sonnenaufgang“, „erhabener Rührung“ [2]), von Robespierre dem Tugendhelden [3]) sprach, und verschweigt vollständig Hegel, den Philosophen des preussischen Polizeistaates. — „Behüte!“ rief ironisch Bauer aus — „*die Philosophie will Revolution, gegen alles Positive Revolution, auch gegen die Geschichte.*“ [4]) Das will mit andern Worten der Gedanke, der Hegelsche *Begriff*, „vor *dem Nichts bestehen, vor dem es nichts Niet- und Nagelfestes*“ geben kann. [5]) In der That, Bauer hat sich nicht den Kopf zerbrochen über den zweideutigen Hegelschen Satz: Alles Vernünftige ist wirklich, alles Wirkliche ist vernünftig, den *Heinrich Heine* einst so ernst genommen hat. „Die Hegelianer“ meint Bruno Bauer, „sind entschieden, alle Regierungen zu stürzen, die ihrem Begriff widersprechen.“ [6]) Dabei sei bemerkt, dass die von uns im ersten Kapitel ausgesprochene Meinung von der Rolle des Begriffs von der Hegelschen Logik hinsichtlich der Gesamtanschauungen der Junghegelianer sich nochmals bewährt. Und dass in der ihm zeitgemässen Gesellschaft der Staat nicht dem Zustande des Begriffs entspricht, folgt schon daraus, dass jener Staat *ein christlicher* Staat ist, das will heissen, ein Staat „der Unfreiheit und Bevormundung“, „ein Staat, der noch nicht den Mut besitzt, wirklich Staat zu sein“. Dieser Staat fällt uns durch seine „christlichen“ Anforderungen zur Last. [7]) Aber im *Princip* ist Bauer, wie auch alle Hegelianer, für den Staat, wobei sie sogar apologetisch für ihn eintreten. Und dieses nicht darum, weil die Betrachtung der wirklichen Verhältnisse oder der Rolle des Staates in der Geschichte sie zu solchen Gedanken führt, sondern weil es so der Hegelianismus mit sich bringt. Dieser seinerseits leitet seine Auffassung des Staates von der sogenannten *germanischen*

[1]) „Posaune“, pag. 82.

[2]) Siehe Hegel, Philosophie der Geschichte, pag. 441.

[3]) ibid., pag. 443.

[4]) „Posaune“, pag. 167—g, v. mir.

[5]) Hegel, „Geschichte d. Philosophie“, I. Bd., pag. 53. *Posaune* (Bauer), pag. 166.

[6]) Posaune, pag. 89 f.

[7]) Bruno Bauer, „Freiheit“, pag. 219, vergl. 41.

Digitized by Google

Strömung der Rechts- und Staatslehren her[1]). „Der Staat ist" für Hegel „die Sittlichkeit und der Geist, in welchem die ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität stattfindet."[2]) Der neue Staat — lesen wir a. a. O. in der möchte ich sagen Hegelschen Socialphilosophie — verbindet seinem Wesen nach das Allgemeine *mit der vollen Freiheit* (g. v. m.) der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen."[3])

Wenn aber hier, bei Hegel, eine gewisse radikal-socialistische Staatsauffassung uns begegnet, nähert sich hingegen Bauer *dem Wesen nach* mehr der subjektiven Kantschen Auffassung: wie bei Kant, so geht bei ihm das Rechtsgesetz von dem Subjekt aus, mit dem Unterschied aber, dass bei Bauer nicht das sittliche Gesetz es fordert, sondern die Natur des freien Selbstbewusstseins. Und anders konnte Bauer der Idee des Staates nicht gewachsen sein, wollte er seinem Subjektivismus treu bleiben. „Das Princip der Freiheit und der freien Entwicklung der Wahrheit" — das soll nach Bauer das Princip des Staates sein.[4]) Aber diese Auffassung des Staates als Ausdruck und Erscheinung der Freiheit führt praktisch zu einem äusserst *liberalen* Staate, gegen den eine gewisse Opposition schon in der Person Hegels, Burkes und Savignys entstand. Und zur Ehre der Zeitgenossen sei bemerkt, dass sie es verstanden haben, seine anonym erschienene politische Schrift „Staat, Religion und Partei"[5]) einer Kritik zu unterziehen, wenn auch von verschiedenen Seiten. Die socialistischen „Deutsch-französischen Jahrbücher" wiesen gleich darauf hin, wie Bauers „freie Menschlichkeit" zur Anerkennung des schroffsten bürgerlichen Egoismus führt. Noch mehr. Bauer gerät infolge seiner Apologie für den sich frei zu entwickelnden Staat, wie es oft bei ihm der Fall war, in den Zwang einer blossen hohlen Kategorie und verfällt sogar mit sich in Widerspruch. So macht in der eben genannten Schrift Bauer dem deutschen Liberalismus den Vorwurf, dass er an den vorhandenen

[1]) Vergl. *Heinrich Ahrens:* „Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates", I. Bd., pag. 83 (Wien, 1870).

[2]) *G. W. F. Hegels* Grundlinien der Philosophie des *Rechts* oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss. Herausgegeben von Dr. Eduard Gans, Berlin, 1833. Werke, 8. Bd., pag. 71.

[3]) Hegel „Rechtsphilosophie", pag. 322, § 260. Vergl. über Apologie des Staates ibid. pag. 347, § 270.

[4]) Bruno Bauer „Freiheit", pag. 32. Vergl. auch pag. 39.

[5]) Bei Otto Wigand, Leipzig, 1843.

Digitized by Google

Staat Forderungen stelle. Das Princip des Staates ist doch noch das alte geblieben. „Dem Staate", behauptet der Apologet Bauer, „der in seiner ganzen Einrichtung noch nicht auf der Höhe der Vernunft angelangt ist, geschieht ein grosses Unrecht, wenn die fortgeschrittene Wissenschaft verlangt, dass er allen ihren Anforderungen genügen solle." [1])

Anstatt also den Staat in Abhängigkeit von seinem Hauptprincipe, nämlich dem Selbstbewusstsein der „Kritik" zu bringen, wurde umgekehrt dieses in Abhängigkeit vom staatlichen Selbstbewusstsein gestellt. Und das that ein sonst konsequenter Denker, der in der *freien*, sich selbst bestimmenden Persönlichkeit die „*wahre*" Natur des menschlichen Individuums erblickt. Abgesehen davon, dass diese praktischen Folgerungen nicht ganz mit dem System, sowie mit der derseitigen Psychologie Bauers sich vertragen konnten, waren sie doch, wenn auch unbewusst, gegen die revolutionären und progressiven Strebungen der vormärzlichen Zeit gerichtet. Und sie erregten daher Anstoss. Auf die Frage, wie diese Angelegenheit zu beurteilen sei, erhielt man von verschiedenen Seiten her Antwort. Seit 1843 machte sich in Deutschland die socialistische Bewegung bemerkbar. Die liberale „Allgemeine Litteratur-Zeitung" äusserte sich, indem sie die betreffende Schrift bespricht, folgendermassen: „Wir können nicht darauf warten, bis der herabgebrachte Staat sich von selbst in einen vernünftigen verwandle." [2]) Und kein anderer als ein echter „Kritiker", Edgar Bauer, meint (im Jahr 1844), die Kritik müsse den „Polizeistaat" auf Leben und Tod bekämpfen. Er scheint ihm im Widerspruch mit dem absoluten freien Ich zu stehen. [3]) Er sagt: „Wer im Menschen nicht das freie Ich anerkennt, wer in ihm nur ein von Verhältnissen abhängiges

[1]) Vergl. auch *Bruno Bauers* Artikel in den „Hallischen Jahrbücher", 1841. „Der christliche Staat und unsere Zeit." „Der Staat", sagt er hier, „ist ‹das Centrum des menschlichen Lebens›", pag. 543 — „Der Staat ist die Schöpfung des Selbstbewusstseins" (ibid. pag. 549). — „. . . Der Fürst wird ‹der erste Diener des Staates›, indem er die Momente der Bewegung in seinem Selbstbewusstsein vereinigt, um sich bildende Momente, so bald sie sich bestimmte Form gegeben haben, anerkennt oder in vorgreifender Genialität die Keime, die erst noch in der Entwicklung liegen, divinatorisch als Bereicherung des Staatslebens erkennt und ihre Ausbildung fordert" pag. 546.

[2]) „Allgem. Litteratur-Zeitung", Halle u. Leipzig, 1844, pag. 160.

[3]) „Der Streit der Kritik" . . ., pag. 57 a. a. O.

Wesen sieht — musste die Kritik verdammen. Wer also? Der Staat und die Universitäten, die Kirche, ein Teil der öffentlichen Meinung.“ Die entschiedene Erklärung und Antwort aber gab das sogenannte „tolle“ Jahr.

Diese starke Neigung zur Idealisierung des Staates, die bei Bauer, wie bei den Junghegelianern überhaupt sich besonders bemerkbar machte, soll aber keineswegs den rein revolutionären Charakter des Bauerschen Hegelianismus in Schatten stellen. Wir finden doch bei Bauer, wenn auch ein Jahr vor dem Erscheinen der Schrift über den „Staat. Partei“ . . . ein ganz negatives Urteil über den *bestehenden* Staat. Hier nun hält er stark fest an seiner konsequenten Ansicht, die Gesellschaft müsse sich nach den Forderungen des Selbstbewusstseins konstruieren. „Die bestehenden Verhältnisse — setzt Bauer auseinander — widersprachen vollständig der Idee“, wenn dem so ist, „hat das Selbstbewusstsein als solches denn nicht das Recht, zu verlangen, dass es seine inneren Bestimmungen in den Gesetzen und Einrichtungen des Bestehenden wieder findet?“ [1]) Aber schwach bekämpft er die Vorwürfe der radikal reformatorisch-gesinnten „Litterarischen Zeitung“, dass die „Revolutionären“ nach ganz abstrakten Idealen handeln. Und das ist begreiflich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die „Revolution“ angefangen hat aus den Köpfen eines kleinen Kreises von Junghegelianern auf die mit Interessen verschiedener Natur erfüllten Strassen überzugehen. Immerhin — was den Junghegelianern, Bauer mit eingeschlossen, nur Ehre anthun kann — immerhin wurde von verschiedenen Seiten her den Junghegelianern der Vorwurf gemacht, sie wollen die „menschlich-gesellschaftlichen Bände“ auflösen. Allein die sogenannten radikalen Reformer schleuderten den Junghegelianern den Vorwurf entgegen: „bei Hegel das Streben nach Uebereinstimmung mit der Religion! Bei Hegel spekulative Dialektik! Bei Hegel der monarchische Staat in der Gliederung der Stände und Gewalten!“ Wenn auch bei Hegel „die Arbeit des wissenschaftlichen Gedankens“ [2]) zu finden sei. Da vernehmen wir aber die Antwort Bauers der äussersten Linken — von Hegel haben

[1]) Br. Bauer „Bekenntnisse einer schwachen Seele“, „Deutsche Jahrbücher“ . . . 1842, Nr. 148—149, pag. 593 f.

[2]) „Litteratur-Zeitung“, Nr. 1, pag. 5.

Digitized by Google

aber die Junghegelianer „den Atheismus, die Revolution, die Republik gelernt“[1]) und das ist schon ungeheuer viel.

g) Zweite Blütezeit der „reinen Kritik“.

Der Umstand, dass Bauers Ansichten uns nicht nur an und für sich interessieren, sondern auch in Bezug auf die Wirkung, die sie auf ihre Vorfahren und insbesondere auf ihre Nachkommen ausgeübt haben, erspart es uns *hier*, sie in eine knappe Zusammenfassung zu bringen, sowie über ihre geschichtliche Bedeutung uns auszulassen. Immerhin müssen die sozusagen positiven Resultate, wenn auch nur in grossen Zügen, hervorgehoben werden. Von der jedenfalls bedeutungsvollen negativen Kritik der theologischen Dogmen und Religiosität abgesehen, ist doch Br. Bauer als ein wichtiger Ausläufer der deutschen klassischen Philosophie überhaupt und auch als rationalistischer Vertreter des Hegelianismus im Besondern zu betrachten. Er war *zu* sehr Hegelianer, zu sehr an den Hegelschen Rationalismus gebunden, um über den formalen Idealismus hinauskommen zu können. Aber eben darum — mag es auch auf den ersten Blick absonderlich scheinen — trug er ungeheuer viel dazu bei, den so kompliziert gesponnenen deutschen Idealismus zum Sturz zu bringen. Nichts ist im stande, die Falschheit oder die Wahrheit von etwas zu beweisen, als die einseitige konsequenteste Durchführung desselben. Und Bauer hat sich bemüht, wenigstens ein Stück des Idealismus strengkonsequent durchzuarbeiten. Sein Hegelianismus wusste uns aber auch in rein gesellschaftlicher, sowie individuell-menschlicher Beziehung Positives zu bringen, indem er „die Revolution des Bestehenden“ forderte und das rätselhafte, zu unserer Zeit so in den Vordergrund getretene Ich-Problem aufwarf. Die völlige Loslösung des „wahren“ Wesens des Ich von den Gefühlen und den Gemütsbewegungen, die starke Identifizierung des *intellektuellen* Ich mit dem ganzen Menschen, also die vollständige Vernachlässigung der psychologischen Seite für die Bestimmung des Menschen, die Hindeutung auf die Moral als das Erzeugnis der *schwachen* Seite des Individuums, der Primat des Bewusstseins über das Fühlen, die Idealisierung der individuellen Stärke, — wer erblickt auch hier[2]) nicht einerseits die wenigstens

[1]) „Deutsche Jahrbücher“, „Bekenntnisse einer schwachen Seele“, pag. 595.

[2]) Bei Feuerbach ist es stärker.

Digitized by Google

formelle Rückkehr zur „wahren Natur“ der Encyklopädistik und andererseits — was von noch grösserer Tragweite ist — den Stirnerianismus und Nietzscheanismus zur selben Zeit? Und es muss doch zugestanden werden, dass in seiner, wenn auch oberflächlichen Betrachtung des Staates, auf uns der radikale „Liberale“ hinblickt. Und nicht unerwähnt soll bleiben, dass er mit den Besten seiner Zeit sich bemühte *„Raum zu machen für das, was kommen soll“*.[1]) Demzufolge soll der damals sich mit Recht *revolutionär* nennende Socialismus in den ersten Junghegelianern und folglich auch in unseren Denkern seinen — wenn auch nicht direkten — Vorläufer erblicken. Der fortschrittliche Gedanke des XIX. Jahrhunderts und nicht nur der deutsche allein, feierte in Bauer, wie in Strauss gewissermassen das Anbrechen einer neu aufgetauchten Gedankenwelt. Und wer wird den anarchistisch-aristokratischen Zug in Bauer der „kritischen Epoche“ verleugnen wollen? Alles in Allem, vereinigten sich in Br. Bauer alle diejenigen Fäden, alle diejenigen Anschauungen, einige im grössern, einige andere in kleinerem Masse, einige direkt, die andern indirekt, einige mehr embrional, die andern mehr ausgereift, die uns direkt zu den Ansichten der modernen Welt führen. Solch ein „System“ konnte aber nur in einer sogenannten Uebergangsepoche auf allen Sphären des menschlichen Daseins und der Erkenntnis bestehen, wie die Anfänge der vierziger Jahre es waren, zumal in einem Systeme, das nicht in enger Berührung mit der Wirklichkeit stand und . . . insbesondere im Kopfe eines Dialektikers.

Es hiesse aber, dem historischen Geschehen Unrecht anthun, würde man hier nicht dem Ausgange des „abstrakten Kriticismus“ Rechnung tragen. Jedoch nicht das allein! Erst wenn man an die innere Perturbation, welche die „reine Kritik“ infolge eben ihrer dialektischen Natur durchlitt, denkt, tritt das Bild des Bauerschen Kriticismus in allen dessen Konsequenzen auf dem rein theoretischen, sowie insbesondere rein praktischen, gesellschaftlich-individuellen Gebiete, in der Welt- und Lebensauffassung, wie Lebensführung in seiner Fülle von Farben und Schatten präzis hervor. Es tritt dann derjenige Kern der betreffenden Kritik, welcher ihrem innern Wesen zu Grunde lag, mit der höchsten Klarheit zu

[1]) G. v. m. Die Worte gehören Br. Bauer.

Digitized by Google

Tage. Es beginnt eine Art philosophischer Selbstverleugnung, eine Skepsis, sowie ein gesellschaftlicher Indifferentismus in der Schule sich zu entfalten, der keineswegs lediglich Einflüssen von Aussen zugeschrieben werden darf, sondern vielmehr in der logischen Natur der Sache selbst schon längst schlummerte.

Die „Kritik" hat sich überwunden, indem sich in ihr ein Zug gegen die Spekulation bemerkbar machte und indem sie gegen die Philosophie als solche sich richtete. Das geschah von dem Momente an, als sie gegen *Systeme* auftrat, also gegen Formen, in denen allein die Philosophie im weiten Sinne des Wortes ihre Existenz behauptete. Dieselbe Kritik, der es zur Gewohnheit war „Ansichten durch Ansichten, Systeme durch Systeme" zu bekämpfen, ist jetzt — der Aussprache ihres Wortführers selbst zu Folge — „Ansichts-, System, Gesinnungslos geworden".[1]) Was speziell die Philosophie anbelangt, so scheint sie nichts anderes zu sein, als „gereinigte Theologie"[2]) äussert sich ein anderer *echter* „Kritiker". Nach der Ueberzeugung desselben konnte die von ihm als einfach kritisch benannte Philosophie Feuerbachs zu den Resultaten der „reinen Kritik" nicht gelangen, „weil die Philosophie ihr noch so viel zu denken giebt."[3]) Bei diesem mehr formellen Verrat an der Philosophie und folglich an sich selbst, bleibt die „reine Kritik" nicht stehen. Ihr, deren ganzes Innere von grenzenlosen *principiellen* Zerstörungsneigungen erfüllt ist, kommt es *jetzt* mehr darauf an, die Sache bei der Wurzel zu fassen, den Grund jedes Philosophierens überhaupt der Welt unter den Füssen zu entreissen. Dieses nun geschieht am besten, wenn die „Kritik" in philosophische Skepsis verfällt, wenn sie die Möglichkeit der *Wahrheit* überhaupt angreift, sowie an deren Sinn Zweifel hegt. „*Die reine Kritik sagt, es giebt kein Mass und Gesetz und Ziel der Wahrheit.*"[4]) Damit ist der philosophische wie der sonstige Selbstmord bis auf das Innerste begangen. Demnach scheint der noch dann und wann geäusserte

[1]) „Allgemeine Litteraturzeitung. Monatsschrift. Herausgegeben von *Bruno Bauer*, Charlottenburg, 1844. Verlag von Egbert Bauer", II. Bd., Heft 8, Artikel: „1842", pag. 7. Es ist ohne Unterschrift, aber wie ich es vermute, der ganzen Sprache nach, gehört das letztere, wie viele andere Abhandlungen, in dieser Zeitschrift Br. Bauers Feder an.

[2]) *Szeliga*, „Kritik", ibid. II. u. letzter Bd., Heft 11 u. 12, pag. 31.

[3]) Ibid., pag 44.

[4]) G. v. m., ibid. a. a. O.

Digitized by Google

Modus vivendi der Kritik, namentlich ihr Ziel, die Dinge bloss erkennen zu wollen,[1]) etwas absonderlich, als blosser Nachklang der frühern Blütezeit. Es passt ihr mehr der Widerspruch mit sich selbst, die Entsagung von früheren Bekenntnissen und Ansichten.

War es in der eigentlichen Blütezeit die „Kritik", welche die bunte Mannigfaltigkeit der Geschichte zu stande gebracht, so ist jetzt die Rolle der Allmächtigen zur „Begleiterin"[2]) herabgesetzt, wenn auch der alte Sinn von der Weltgeschichte, die „das Weltgericht"[2]) darstellt, beibehalten wurde.

Früher war es, bekanntermassen, die Kritik allein, die im Besitz von absoluter Wahrheit, wenn auch auf jeder Stufe des sich entwickelnden Selbstbewusstseins sich befand, sie allein war es, die es mindestens glaubte, gewusst zu haben, was zu thun sei? — jetzt im Grunde genommen Gedankenverzweiflung und ständiges dubito.

Es ist wahr — giebt die „Kritik" in der Abhandlung „Kritik" zu — es ist wahr, dass das, möchte ich sagen, Sokratische Problem, nämlich das Problem vom Erkennen des menschlichen Wesens, not thut. Nur waren alle diese Mittel umsonst, die seitens des Feuerbachianismus angewandt wurden, um die betreffende Aufgabe zu lösen. Umsonst, denn dieses Problem — und hier kommt die oben angedeutete Skepsis in der Praxis zur Schau — ist überhaupt unlösbar, das menschliche Wesen ist auf immer der Erkenntnis verschlossen.

In der That ist die menschliche Individualität nicht im stande, über die Gesetze der Gattung sich zu erheben, obzwar sie über ihre Beschränktheit sich erheben kann und muss, so liegt doch — darin stimmt der Bauerianismus mit dem Feuerbachianismus überein — das Wesen des Menschen in dessen Gattung. Aus der Erkenntnis der letzteren daher sei die Natur des menschlichen Wesens zu ermitteln. Die Gattung aber — behauptet *Szeliga*, — ist unerkennbar. In der That, sie ist ein Zusammenwirken „der Menschen der geschichtlichen Vergangenheit und Zukunft",[3]) *ergo* kann das betreffende Wesen eher nicht erkannt werden, als am Ende *aller* Geschichte, was mit einer *völligen* Unmöglichkeit der Erkenntnis gleichbedeutend ist.[1]) Nie wird man auch die Wesenheiten des Menschen, wie Liebe, Vernunft, Wille, erkennen können.

[1]) „Allgem. Lit. Zeitung", 1844, II. Bd., Heft 8, „1842", pag. 8.
[2]) Szeliga, „Kritik", pag. 46.
[3]) Die eben angeführte Zeitschrift, pag. 34. II. Bd.

Digitized by Google

Auch in Bezug auf das Ideal geht der betreffende Kritiker mit dem Feuerbachianismus auseinander. Nicht die Gattung, sondern die Persönlichkeit ist das Ideal — was *jetzt*, wie wir bald sehen werden, nicht mehr ernst zu nehmen ist — der reinen Kritik. Wenn nun, aller Wahrscheinlichkeit nach, Br. Bauer noch die *Gattung* zu retten strebt, so geht das daraus hervor, dass es in ihrem Begriffe liegt, „dass sie sich in spezifischen Unterschieden zur Erscheinung bringt",[2]) das will heissen — in Persönlichkeiten.

In der Verteidigung (durch die „Kritik") dieser Art Gattung tritt uns nochmals der rücksichtslose kühne Kritiker entgegen, wobei mit dieser Rücksichtslosigkeit der Gedanke der gesellschaftlichen Enthaltsamkeit aufs innigste verbunden ist. Es handelt sich hier um das in Schutznehmen des gleichsam von der Masse vindizierten Geistes. Mit andern Worten, Bauer führte hier, wenn auch im Namen der freien Persönlichkeit, einen förmlichen Feldzug gegen die zur Zeit aufgetauchten socialistischen und kommunistischen Systeme, sowie gegen die Ideen, wie das ehemals gegen die Theologie, Religion und dergl. bei ihm der Fall war. Der Gegenstand der Kritik — darin sind alle „Kritiker" einig — bietet jetzt sociale Theorien dar.[3]) Bauer nun verwendete seine kritische Sonde im Kampfe mit dem Socialismus und dem nach ihm schon damit verbundenen Proletariate. Einst progressiv, fängt die „reine Kritik" jetzt an, wahrscheinlich ohne es zu bezwecken, in die Hände der Reaktion zu spielen. Es klingen hier und zum letzten Male, die gewandten Waffen Bauers, die letzte Anstrengung seines Vernichtungsgeistes tritt zum Vorschein, um dann auch auf diesem praktischen Gebiete einer Degeneration zu verfallen.

Kritik gegen jede Partei. Kritik der Nationen und Geschichte — rief die „Kritik" aus.[4]) Man soll — laut dem „Kritiker" —

---

[1]) Ibid. a. a. O.

[2]) Ibid., Heft 10, ausgegeben im September 1844. „Die Gattung und die Masse", ohne Unterschrift des Verfassers, höchst wahrscheinlich von Br. Bauer, pag. 45.

[3]) Siehe noch darüber die Aussprachen von Edgar Bauer, dann in der angeführten Zeitschrift, Heft 8, „Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?", ferner Artikel „1842" daselbst, u. s. w.

[4]) Siehe ibid., I. Bd., Heft 6, zwischen dem 6. und 7. hier zum Abdruck kommenden Brief unter dem Titel „Korrespondenz aus der Provinz" eine Bemerkung, die der Redaktion und folglich Bauer angehört.

Digitized by Google

die Masse auf das Schild erhoben haben, weil man etwas Grosses haben will. Nun ist die Verwirklichung der Hoffnungen der Masse der Tod der Spezies, der Persönlichkeit, des Geistes und folglich der Gattung. Der Socialismus verträgt sich — nach ihm — nicht mit den Eigentümlichkeiten. Der Kommunismus erteilt der Regierung carte blanche, die höchste Ordnerin der Produktion zu sein und damit stellt er ihr doch die Mittel zur Verfügung, welche „die Species der Gattung vernichten." [1]) Der Vorschlag, die Gesellschaft nach socialistischen Principien ordnen zu wollen, konnte, Bauer zu Folge, nur dadurch entstanden sein, dass man an dem Geist verzweifelte, weil man „der Gattung nicht mehr die Kraft zutraut, dass auf dem Kampf der konkurrierenden Mächte freiatmende menschliche Gestalten hervorgehen könnten". [2]) „Ist nur die Konkurrenz der Kapitalien und der Arbeit zu schlagen? glaubt er an die einseitigen Prämissen des Kommunismus. Hat der Geist nicht auch die Kraft, zu konkurrieren, und wenn er in dieser Krisis der Gattung eingeschlummert sein sollte, wird ihn der vermehrte Druck der Arbeit nicht umsomehr erwecken?" [3])

Man sollte daraus den Schluss ziehen, Bauer sei dem sogenannten individualistischen Anarchismus nahe. Jede Einschreitung, um die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ordnen, ist ihm doch „eine Sünde gegen die Gattung", wie gegen die Selbständigkeit der freien Persönlichkeit. Es gab jedoch noch einen Ausweg, der durch die oben angedeutete Skepsis schon vorgeschrieben wurde. Die faktische Selbstverleugnung auf dem philosophischen und geschichtlichen Gebiete führte auch zu einer Verleugnung auf dem gesellschaftlichen Gebiete. Das eben vorgeführte laissez faire verleiht dieser Folgerung nur mehr Mut resp. Mutlosigkeit. Die Verneinung und Vernichtung hat so tief in der „Kritik" Boden gefasst, dass sie es nicht mehr nur mit neuen Systemen zu thun beabsichtigt, sondern sogar mit neuen Idealen. Die „Kritik", die bei ihrem Verfall natürlicherweise sich selbst treulos geworden ist, die es sich versagte, ihre zerstörerische

[1]) „Gattung und Masse", Heft 10, pag. 46.

[2]) Ibid., pag. 47. „Den letzten Rest von Selbstandigkeit — lautet seine Kritik — will diese Ansicht (des Kommunismus) in eine Religion zusammenthun, in welcher das Denken, Wollen und die ordnende Kraft fortan allein ihren Sitz haben, die also die isolierte Spitze über der ungeheuren Ebene der arbeitenden Gesellschaft bilden soll."

[3]) Ibid. a. a. O.

Digitized by Google

Arbeit fortzusetzen, „aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht aufbauen will“ [1]), proklamierte jetzt keck und mit voller Freude, „sie huldige keinen Idealen mehr!“ „Kein neues Ideal stellt sie (die Kritik) mehr auf, mit keinem neuen Dogma will sie die alten verdrängen, mit keinem neuen System bereichert sie die Welt; sie zeigt nicht: dort liegt der archimedische Punkt, von welchem aus wir endlich wirklich einmal die Welt aus ihren Angeln heben wollen, sie träumt nicht und will nicht, dass ihre Träume durch raschen Entschluss in die Wirklichkeit gezaubert werden.“ [2]) Diese *reine* oder, sagen wir es offen, entartete „Kritik“ hat nicht mehr die Absicht, neue Pläne der Dinge vorzuschlagen, sondern das, möchte ich sagen, völlig buddhistische Anschauen derselben ist jetzt ihr höchstes Ziel. Nun, wo in den modernen Gesellschaften die buddhistische Passivität hereintritt, dort ist es im Grunde genommen mit jeder Regung oder jedem Merkmal von Leben aus, dort giebt es noch einen einzigen Ausweg und dieser liegt in der Richtung zum Aussterben. Der ehemals unerschrockene Kritiker musste, kraft seiner Doktrin, diesen Weg betreten und er ging so unaufhaltsam weiter.

Eine Ueberraschung seitens des „Kritik“ folgte auf die andere. Im *gesellschaftlichen Indifferentismus* findet sie also noch ein Ideal. Aus dem letzten Felsen der „Kritik“, und zwar aus der redaktionellen Bemerkung der „Litteraturzeitung“, vernehmen einst die Zeitgenossen jener: „*Der Kritiker soll nicht einmal wagen*, sich persönlich in die Gesellschaft einzulassen.“ [3]) Und Szeliga, der echte Apostel Br. Bauers, verkündigte dann in aller Welt diese Enthaltsamkeit und sprach also: „Der wahre und reine Kritiker legt ja niemals selbst die Hand an, er ist nicht, was man gewöhnlich, und gewöhnlich mit einem bedauernden Achselzucken über unser Vaterland, mit einem neidischen Fingerzeig auf unsern westlichen Nachbar, einen „Mann der That“ nennt.[4]) Der „reine Kritiker“, betont und wiederholt er, „ist nicht Mann der That.“ [5]) Wie kläglich aber mag diese Predigt des Indifferentismus, diese Verspottung [6]) aller revolutionären Gedanken,

---

[1]) Szeliga, „Kritik“.
[2]) ibid., pag. 44 f.
[3]) I. Bd., Heft, pag. 31, g. v. m.
[4]) „Kritik“, II. Bd., pag. 44 f. a. a. O.
[5]) ibid., an zwei Orten.
[6]) ibid. a. a. O.

dieses Schelten der Vertreter der „Interessen der trägen Masse“ [1]) gerade zu einer Zeit aussehen, als der Revolutionismus am meisten die gesellschaftliche Atmosphäre Deutschlands erfüllte und als gerade die „Masse“ ein Aufschwellen von Frische, Mut und Leben zeigte! Oder das Häuflein von den von uns benannten Buddhisten soll gerade von dem lebendigen Zug der vormärzlichen Zeit am stärksten sprechen: ist es doch bis auf heute in der Geschichte der Kulturgesellschaften fast zur Regel geworden, dass jede gesellschaftliche Renaissance zur Begleiterin auf einer Seite die Mystik, auf der andern Seite nun die passiven Beschauer der Zustände hat, wobei die Dekadenten der alten Ordnung mit denjenigen der nur dunkel ahnenden an einem Punkte unwiderruflich zusammentreffen. Aber nicht das allein. Speziell die hier in Betracht kommenden deutschen Ideengänge ins Auge fassend, ist hier ein *Ueberarbeiten* des deutschen Idealismus eingetreten, was uns auch das Beispiel Stirners bezeugt. Nun, die „Kritik“ trieb ihre „*Species*“ so weit, bis sie aufgehört hat, verstanden zu werden, was sie auch einmal bezweckt haben soll. So lautete die Abschiedsrede vor dem Grabe, um den trefflich polemischen Ausdruck Marx' zu gebrauchen (der „Heiligen Familie“): „Die „Litteraturzeitung“ [2]) hat ihren Zweck erfüllt, d. h. sie findet keinen „Anklang.“ Anklang könnte sie nur finden, wenn sie der Gedankenlosigkeit — tröstete sich jetzt die schwache Seele der betreffenden „individualistischen Indifferentisten“ — mitklingelte.“ [3]) Nun, die „Kritiker“ vergassen, wie es scheint, eine principielle Wahrheit, die höchstens einen Beitrag ihres Verfalls leistete. Als sie ihre kritische Sonde, die keine Grenzen kennt, in das Meer der Religionsfragen untertauchten, wurde damit ihre Existenz von einem gewissen Standpunkte aus auf keine Weise bedroht. Wenn aber zum Gegenstand der Vernichtungskritik das sociale Geschehen in seiner ganzen Fülle gemacht wurde — der Grund also jeder Existenz überhaupt — dann wurde eo facto unwiderruflich ihr Selbstmord vorher entschieden. Bruno Bauer, der kühne Kritiker, wurde zum Buddhisten, der Aufklärer zum Obskuranten, der Philosoph der wahrheitsuchenden Intelligenz zum Prediger der Skepsis und Enthaltsamkeit. Als „pathologische“ Erscheinungen

[1]) „1842“, II. Bd., Heft vom Juli 1844, höchst wahrscheinlich von Bauer.

[2]) Nämlich die Charlottenburgsche.

[3]) I. Bd., Heft 6, pag. 38.

Digitized by Google

wurden von ihm die Vertreter der damals radikalsten Richtung, nämlich des Socialismus, gescholten. Dieser Name fiel nun jetzt auf ihn zurück. Er stand vor dem Scheideweg; zwei Bahnen waren ihm offen: die zur gänzlichen Versteinerung in socialpolitischer Hinsicht, oder die zum Renegatentum. Welchen Weg der ehemalige stolze Kritiker gegangen ist, wurde seinerzeit angedeutet.

Drittes Kapitel.

Zur Charakteristik des Feuerbachianismus.

„Begnüge dich mit der gegebenen Welt."
Friedr. Eduard Beneke.

„Hab ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln."
Schiller.

a) Was interessiert uns an Feuerbach?

Es wurde, und zwar mit vollem Recht, von verschiedenen Seiten der Meinung Ausdruck gegeben, es gebe kein einheitliches System der Feuerbachschen Philosophie, sondern vielmehr philosophische Gedanken diverser Natur und Behandlungen von Problemen, die oft sogar zu einander im schroffsten Gegensatz stehen. Feuerbachs Philosophie ist ein ewiges Werden, wie es einem Wahrheitssucher gebührt. Bei einem solchen hängt aber die Schnelligkeit des Entwicklungsganges von der Tiefe ab, mit der die betreffenden Probleme geprüft und durchgedacht werden, von der Natur des forschenden Geistes. Ein Kant bietet ein Beispiel dafür. Um „ein System zu bereiten", mit andern Worten, um dem klarheitsbedürftigen, überall Symetrie, Vollkommenheit, Vereinigung und Versöhnung suchenden Verstande entgegenzukommen, um ferner aber das Facit seiner Zeit zu ziehen, verhielt sich der „Königsberger Weise" einerseits *zu kritisch* zu dem der Beobachtung unterliegenden Material, andererseits war das zur Untersuchung vorliegende Material direkt proportional zu seiner Vernunftsthätigkeit, quantitativ wie qualitativ bedeutend, gross und fein. Darum eben konnte es dort nur wenige Uebergänge vom Alten zum Neuen geben, wenn wir auch die reinen Gemütstriebe unseres Weisen[1]) ausser Acht lassen. Das

[1]) Wofür als Beweis das sich im Grunde genommen mit Unrecht „Kritik der praktischen Vernunft" nennende Werk erscheint.

Digitized by Google

in die Tiefe gehende und auf vieles kompliziert feine Material sich beziehende Denken musste notwendigerweise die Schritte seines Curriculum vitæ verlangsamen, ja, was aus dem ganzen von uns hier angedeuteten Gedankengang folgt, es konnte nie das Curriculum vitæ selbst durchlaufen; die Schranken hingegen, die der Natur der behandelnden Probleme selber anhaften, lassen wir hier ganz ausser Betracht.

Selbstverständlich ist hier der Vergleich zwischen Kant und Feuerbach mehr formell gedacht. Um das rasche Walten, welches die Probleme beim letztern durchgemacht haben, verständlicher zu machen, muss noch Rücksicht auf die rein äusserlichen Verhältnisse, nämlich auf den von Feuerbach vorgefundenen Zustand des „absoluten Systems" und der vorwärtsschreitenden Naturforschung, sowie auf die socialpolitische Welt, genommen werden. Wer der leidenschaftlichen Stimme, in der die Feuerbachsche Philosophie sich äusserte, ernstes Gehör zu schenken weiss, wer ihre Geburtswehen wenigstens annähernd kennt, der wird der sogenannten deutschen klassischen Philosophie allein die Schuld für ihr Wachstum nicht aufbürden wollen. Wenn man die Nach-Kant'sche Philosophie als ein in sich geschlossenes, völlig isoliertes Ganzes betrachtet, das nach *immanent*-logischen Gesetzen ihren Kreislauf durchmachte, so genügen keineswegs die Capricen dieser Gesetze, um namentlich einen Feuerbach vollkommen begreifen zu können. Die Anhänger der Ansicht von der völligen autonomen Entwicklung der Philosophie könnten z. B. den entschiedenen Wendepunkt in der Feuerbachschen Entwicklung entweder so erklären: Die Hegelsche Spekulation wusste selber eine Lücke in sich aufzuweisen, die manche Auslegungen des „Systems" ermöglichten, und in weiterer Folge über das System selbst hinauszukommen erlaubte. Doch *völlig* hinausgehen über einen abstrakten Idealismus kann nur ein Antipode, der zu gleicher Zeit auch ein Zwillingsbruder desselben sein muss und zwar: ein Materialist oder — was schon weniger begreiflich scheint — ein konkreter Idealist, oder Sensualist. Dabei erinnern uns noch die Verteidiger der eben angedeuteten Ansicht, es gebe doch im Grunde genommen, die rein individualistischen Merkmale ausser Acht gelassen, eine ganz bestimmte Zahl von Auffassungsweisen, innerhalb deren der philosophisch denkende Geist seinen Weg geht; oder es wird, um die genannte Autonomie der Philosophie zu bewahren, ein psychologisches Moment eingeführt, meistenteils das-

Digitized by Google

jenige der Gegensätze. Diese Erklärungsweisen können jedoch nicht eher genügen, bis nicht der Philosophie die Regulierung der Welt und Lebensauffassung anvertraut wird. Nur derjenige Trieb der Philosophie, der heutzutage als Psychologie oder als Erkenntnistheorie, als *wissenschaftliche* Philosophie schlechtweg sein Dasein zu führen oder mehr zu fristen im stande ist, und der schon bei seiner ursprünglichen Entstehung auf Selbständigkeit verzichtet hat, kann fortwährend in unserer Zeit den Anspruch auf autonom-isolierte Entwicklung mit Hinsicht auf den Gang der Hilfs- und Grenzdisziplinen machen.

Die sogenannte logische und psychologische Erklärungsweise reichte also für die vorwissenschaftliche Philosophie nicht aus. Das wurde auch anerkannt, indem jüngst von Historikern der Philosophie die Verheissung gegeben wurde, die Geschichte derselben auch in ihrem Zusammenhang „mit der allgemeinen Kultur" begreifen zu wollen, was leider meistenteils meines Erachtens ein blosses Wollen blieb.

Damit will die Meinung nicht bestritten werden, dass im Laufe der Geschichte der Philosophie manche Probleme bei einzelnen Denkern infolge rein logischer Notwendigkeit diese oder jene Gestalt angenommen haben. „Dass aber dieses Social-, dieses Lebendigwerden der deutschen Philosophie gerade in eine Zeit fällt, wo im praktischen Leben die „freie Konkurrenz" den schreiendsten Gegensatz zu jenem Resultat der Philosophie, zu jener unendlichen Berechtigung der menschlichen Persönlichkeit, jedem vor die Nase hält; dass diese Einkehr der Philosophie ins reale Leben in eine Zeit fällt, wo selbst die höchsten politischen Regionen nicht umhin können, sie durch Kabinetsordren, Centralvereine u. s. w. zu feiern; das mögen wir als innere Notwendigkeit der Entwicklung des gesellschaftlich-natürlichen Lebens annehmen; denn wir erkennen in der menschheitlichen Entwicklung überhaupt so gut die immanente Naturnotwendigkeit, wie wir sie in jedem einzelnen natürlichen Organismus erblicken." [1]) Daraus folgt aber keineswegs, dass z. B. Feuerbachs Wirken ein unbedeutendes war, so wenig es aus der Thätigkeit derjenigen, die den Wissenschaften als Material dienten, hervorgeht. Und hätte kein aktives Verhältnis zwischen Feuerbach und denjenigen, die über das Ganze des socialen Seins nachzudenken

[1]) „Deutsches Bürgerbuch", II, 1846, S. 66, Franz Schmidt.

im stande waren, existiert, hätten die letzteren den Feuerbachschen „Mensch“ nicht acceptiert und sein Denken als Vermittlerin der klassischen Philosophie und des socialen Lebens hingestellt, wäre ferner der Feuerbachsche Humanismus in den Frühlingskranz der deutschen socialistischen Gedanken nicht eingeflochten worden, wäre endlich die Feuerbachsche Religionsphilosophie, die sein ganzes Philosophiren beherrscht, nicht späterhin einer Geschichtsauffassung zu Grunde gelegt worden, die ungeheure Wirkung der Religionsauffassung für sich schon ausser Acht gelassen, so könnten wir hier auch nicht unsere Aufmerksamkeit unserem Denker zuwenden.

Daraus nun ergiebt sich, was einerseits im Feuerbachianismus überhaupt und andererseits, chronologisch aufgefasst, welche Werke Feuerbachs uns nun in Anspruch nehmen dürfen. Und das letztere ist von besonderer Tragweite, wenn man nur Feuerbach, der das Facit seines Philosophirens zieht, sprechen hört. „Jeder fertigen Schrift,“ schrieb er im Jahre 1846, „sagte ich für immer Adieu, jede hatte mir nur meine Fehler und Mängel zum Bewusstsein gebracht und daher nichts anderes in mir zurückgelassen, als das dringende Verlangen, ihr Andenken durch eine neue Schrift auszulöschen.“ [1]) Wollte man aber diese Worte auf seine Grundgedanken anwenden, so würden sie nicht ganz zutreffen, denn solche machen sich im Laufe einer relativ langen Zeit bemerkbar und dienen nur dazu, Ludwig Feuerbachs Philosophiren in Perioden zu zerteilen und es genetisch betrachten zu können. [2])

Der Natur unserer Aufgabe gemäss, die nicht nur gedankliche, sondern auch chronologische Grenzen kennt, fällt in das Gebiet, das wir zu behandeln haben, die Periode, in welcher der eigene Feuerbachianismus sich Bahn zu brechen begann, insbesondere das Centrum desselben, in dem das Kardinalwerk vom „Wesen des Christentums“ und die „Thesen“ und „Grundsätze“ in die Welt hinausgeschickt wurden. Bis dahin hatte Feuerbach für uns Wert, insofern er ursprünglich als Hegelianer mit dem Hegeltum den Kampf aufgenommen

---

[1]) Vorwort zur Gesamtausgabe I, Bd. V.

[2]) In Perioden nun wird Feuerbachs Philosophie bei Karl Grün: „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung“ (Leipzig und Heidelberg 1874, I-II) zerteilt. Dasselbe auch im Buche: „Ludwig Feuerbach“ von C. N. Starcke. Stuttgart, 1885. Meines Wissens das beste Werk, das in rein philosophischer Absicht über Feuerbach geschrieben wurde.

Digitized by Google

hat und ganz unabhängig von den übrigen „Jüngern“ diesen Kampf auf eigene Hand und zu Gunsten einer selbständigen Philosophie führte. Von nun an stellt er den entschiedensten Ausgang der deutschen klassischen Philosophie vor und beginnt eine Opposition gegen die Verbindung zwischen Glauben und Wissen, sowie gegen die Theologie, vielleicht die schärfste Opposition, die unser Jahrhundert kennt.

b) Ein allgemeiner Blick in die vorselbständige und die Anfänge der selbständigen Philosophie.

Die ersten Angriffe, die das Hegelsche System erhalten hat, treten schon am Ende der zwanziger Jahre hervor. Sie richteten sich auf diejenige Seite des logischen Idealismus, die in einem näheren Zusammenhang mit der Praxis stand. Man begann Zweifel zu hegen, ob wirklich eine Uebereinstimmung der Religion mit dem absoluten System vorhanden ist und wesentlich vorhanden sein kann. Dies Problem beschäftigte bald die — fast möchte ich sagen — philosophischen Theologen und wurde so in die Debatte der Schule geworfen. Aber bei näherer Betrachtung stellte es sich heraus, dass diese Frage, wie überhaupt die Frage nach dem pantheistischen oder atheistischen Charakter der Hegelschen Philosophie, von dem Kardinalpunkt dieser abhängig ist. Wie ist das Verhältnis des Begriffs zur Erscheinung der Wirklichkeit, des Allgemeinen zum Einzelnen, des absoluten Geistes zum subjektiven und dann später der Gattung zum Individuum und umgekehrt zu fassen, — ein Problem, das im Grunde genommen auch den ganzen Feuerbach in Anspruch nahm, dessen Entscheidung auch im Feuerbachianismus das grosse Wort führt.

Wenn Feuerbach immer abgesondert von den übrigen Bekennern des „Systems“ stand, so war er doch ursprünglich vielleicht der eifrigste unter ihnen und nannte sogar Hegel seinen zweiten Vater.[1]) Und es galt ihm, diese oder jene Seite des Hegelianismus zu fassen, an einem Hegeltum Straussscher oder Bauerscher Formation festzuhalten. Feuerbach sah ursprünglich das Wahre und Vollkommene im Substantiellen und ist vielleicht damit

[1]) „L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung, dargestellt von K. Grün. I. Bd. Leipzig u. Heidelberg, 1874, pag. 387.

als Vorläufer des Straussschen Junghegelianismus zu betrachten. Aber diesem Allgemeinen prägt unser Hegelianer bald einen bestimmten Charakter auf. Schon in seiner Doktordissertation ist ihm [1]) das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen ein Verhältnis der Vernunft zum Menschen. Noch später tritt dieser Rationalismus in seiner anonym erschienenen Erstlingsschrift, namentlich in seinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830) hervor. „Der Geist," sagt dort Feuerbach, „das Bewusstsein, die Vernunft sind allgemein selbständig, unterschieden von Dir als die höchsten und letzten, d. h. geistigen Negationen Deines Einzel = Besonders-Für sich-Seyns, Deiner Individualität, Deiner selbst, Deiner Persönlichkeit, wie sie als Deine Persönlichkeit unmittelbar Eins ist mit Deiner sinnlichen, einzelnen, vergänglichen Individualität." Nur das Gattungsmässige ist das wahre Wesen, nur in diesem hat das Individuum sein Mass zu sehen. „Wesen ist nur der Begriff." [2])

Das rationalistische Allgemeine, welches schon hier etwas konkret gefasst ist, ist die Substanz, ist die Quelle alles Lebens. Dieser Gedanke tobte sich wie es scheint ferner in allen seinen geschichtlich-philosophischen Schriften durch, ausgenommen „Pierre Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit (1838, zweite Auflage 1848), wo der aufkeimende Feuerbachianismus ans Tageslicht tritt. Der Pantheismus wird verlassen und zu gleicher Zeit der Spinozismus und gewissermassen der Hegelianismus. Im einzelnen war Feuerbach nie Hegelianer, und ein so wichtiger Gegenstand seiner Philosophie, wie die Religionsphilosophie, was er selbst zugiebt, ist nur „aus der *Opposition* gegen die Hegelsche entstanden." [3]) Im Jahre 1835 tritt sein Junghegelianismus hervor [4]) und im Jahre 1838 die völlige Ueberwindung des Hegeltums, sowie das stärkere Hervortreten des Individuums auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Der Hass gegen den „Schulzwang des logischen Begriffs." [5]) gegen den „Tyrannen", die Betonung der Liebe als

---

[1]) Siehe ibid., pag. 340.

[2]) Satirisch theologische Distichen, 1830. Ges. Aus. III. Bd. Leipzig, 1847, pag. 141 („An den Begriff").

[3]) Zur Beurteilung der Schrift „Das Wesen des Christentums" (1842). I. Bd., pag. 249.

[4]) Siehe „Kritiken d. modernen Afterchristentums", sämt. Werke, I. Bd., 1846.

[5]) „Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst", 1838, p. 52

Digitized by Google

einer „bestimmenden Macht“ und zugleich die Rationalisierung derselben.[1]) das bedeutende Hervorheben des allein schöpferischen Individuums — also die Keime des Feuerbachianismus haben schon die „Hallischen Jahrbücher“ konstatiert. Hatte im Jahre 1838 das Bayersche Buch[2]) unserem Denker Anlass gegeben, von Hegel Abschied zu nehmen, so tritt er im nächsten Jahre mit einer selbständigen Arbeit über das „System“ auf, wo die Hegelsche Logik, seine absolute Methode und insbesondere die Religionsphilosophie[3]) einer durchaus negativen und geistreichen, wenn auch nicht in allen Punkten tiefen Kritik unterworfen wurden. „Die Fundamente der genetisch-kritischen Philosophie“ wurden hier aufgenommen und das „Extrem eines hyperkritischen Subjektivismus“, sowie das „Extrem eines unkritischen Objektivismus“ getadelt und verworfen. Die langjährige kritische Beschäftigung mit Hobbes, Bacon und Leibniz hatte ihre Früchte gezeitigt. Das stärkste und reifste Moment der Feuerbachschen Philosophie, die Natur, wird hier „allein als die Quelle des Heils“ proklamiert. Es ist schon der Feuerbach, der die Logik in der Psychologie, die Metaphysik in der Physik, die Vernunft in der Natur anzuerkennen strebt.[4])

Das bisherige Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen wird gebogen, die Beziehung zwischen dem Begriff und der Erscheinungswelt ist eine andere geworden und damit ist die Möglichkeit gegeben, sich auf neue Wege zu begeben und neue Horizonte zu streifen. Feuerbach fängt jetzt an, um eine Analogie zu gebrauchen, von Hegel selber abgesehen, sich von Strauss zu entfernen und sich Bauer zu nähern. Aber damit verschwindet das kritische,

[1]) „Die Logik verliert sich nicht in der Liebe. Die Liebe ist Vernunft“, ibid., pag. 48.

[2]) „Die Idee der Freiheit u. d. Begriff d. Gedankens“, von Dr. K. Bayer, 1837.

[3]) Nebenbei bemerkt, finden wir hier einen Einwand gegen Hegel, der schon seitens *Strauss* gemacht wurde. Feuerbach sagt: ist es nun überhaupt *möglich*, „dass die Gattung in einem Individuum, die Kunst in *einem* Künstler, die Philosophie in *einem* Philosophen sich absolut verwirkliche?“ Jeder „ästhetische oder spekulative Dalailama“, jede „spekulative Transsubstantion“ widerspricht „der Vernunft“ („Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, 1839. „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“, pag. 1660).

[4]) „Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“, 1839, siehe pag. 1724.

Digitized by Google

jetzt mehr kritisch-*negative* Verhältnis zu Hegel und zur Spekulation nicht. Es lebt, wie es scheint, fort bis in das letzte Werk, das er geschrieben hat.

c) Der aufgetauchte Sensualismus oder die Philosophie des unmittelbar Gegebenen.

Trotz der Bekämpfung des Hegeltums, bewahrte gerade dieses Feuerbach vor der Gefahr, in den Zwillingsbruder der Spekulation, nämlich in den metaphysischen Materialismus zu verfallen. Am Anfang, wie schon angedeutet wurde, stand er auf dem Standpunkt der Spekulation, nur mit dem Unterschiede, dass er bestrebt war, die Grenzen zu ziehen zwischen dem, was Hegel gesagt hat, und dem, was er sagen wollte, „oder was als im Reiche des Gesetzes der Idee noch Mögliches, noch Unausgesprochenes, noch Zukünftiges gesagt werden kann.“ [1]) Mit der Zeit aber brachte er es dahin, dass er die Bestandteile des Hegeltums, deren seine *eigene* Philosophie sich zu bemächtigen wusste, mit demselben Erfolg und vielleicht mit grösserer Entschiedenheit in irgendwelchem beliebigen rationalistisch-kritischen System, insbesondere in dem Kriticismus von Kant, zu finden vermöchte. Die Abstammung von Hegel aber liess Feuerbach in der ersten Hälfte des vierten Decenniums das endgültige Urteil über die Weltauffassung noch nicht aussprechen, wenn es auch andererseits, wie gesagt, ihm nicht die Möglichkeit bot, einem Materialisten, wie Dorguth [2]), die ganze Hand zu reichen. Und im Jahre 1838 schien für Feuerbach nicht nur „das Wesen der Materie als „geheimnisvoll“, sondern es wird sogar die sensualistische Seite des Dorguthschen Realismus, respektive Materialismus verworfen. „Nur in den Sinnen ist Wahrheit“ [3]) — klingt jetzt das ganz ironisch, was später zum A B C der Feuerbachschen Erkenntnislehre geworden ist. Zur Ehre Feuerbachs muss es aber gesagt werden, dass das menschliche Leben ihm nie zur „galvanischen, elektromagnetischen Batterie“ (Dorguth) geworden und der Standpunkt Mensch = Maschine sich ihm, um mit ihm selbst zu sprechen, als Standpunkt der Pathologie aufdrängte.

[1]) „Aus d. Nachlass“ v. K. Grün, I. Bd., pag. 389.

[2]) Ueber den autochtonen Denker *Dorguth*, siehe Grün, „Nachlass“, I. Bd., pag. 79 ff. „Ein wunderlicher Heiliger“.

[3]) Feuerbach an Dorguth, 1838, siehe „Nachlass“, pag. 292.

Digitized by Google

Wo lag nun der Grund zu diesem, welchen Umweg machte Feuerbach, um seine Erkenntnisthorie zu gewinnen? War dieser Weg ein unterbrochener logischer Prozess, oder vielmehr sozusagen induktiv inspiriert? Hat sich Feuerbach Rechenschaft über das Verhältnis seiner Erkenntnislehre zu anderen der Art gegeben? In welchem Verhältnis steht seine Erkenntnislehre zu seinem ganzen System, was setzt sie voraus und was folgt aus ihr überhaupt und insbesondere für uns, speziell für unser Thema? Was hat sie Gemeinsames mit den Grenz- und Berührungslehren solcher Art, was unterscheidet sie von ihnen, und bietet diese Unterscheidung etwas völlig Neues?

Alle diese Fragen klingen, wenn auch nur zum Teil, in die Gesamtfrage nach dem Wesen der Feuerbachschen Erkenntnislehre aus, die daher in erster Reihe zur Beantwortung kommt.

Kant war es, der die Gänge der sogenannten deutschen klassischen Philosophie gewissermassen prädestiniert und ihr einen eigentümlichen Charakter aufgeprägt hat. Ein Kennzeichen dafür, der erkenntnistheoretische Zug, wirkte so stark nach, dass sogar auf den höchsten metaphysischen Höhen, auf die sich je nach dem kritischen System ein Geist erhoben hat, mit der Erkenntnislehre gerechnet wurde. Mit andern Worten, man war bestrebt, die Metaphysik auf diese oder jene Weise in gewisse erkenntnistheoretische Bahnen zu leiten, sie in eine *metaphysische Erkenntnislehre* umzuwandeln. Demzufolge ist doch der „logische Idealismus" nichts, als eine gewisse Erkenntnislehre, dessen sich Hegel auch bewusst war. Seine Lehre von der Erkenntnis drehte sich aber, wie bekannt, um den „Begriff", um den absoluten und subjektiven Geist und deren spezifisch-dialektischen Prozess. Herrschte dem Wesen des „Systems" gemäss die logische Idee, das Absolute, so gab es doch in diesem, wie schon hingewiesen wurde, Momente, sowie philosophische Möglichkeiten, um das nach Hegel — Relative, das Subjekt, hervortreten zu lassen. So, abgesehen vom Hegeltum der „Posaune des jüngsten Gerichts", trägt der universal-dialektische Prozess doch in sich selber auch ein Moment des Aufsteigens vom Subjektiven zum Objektiven, vom Relativen zum Absoluten. Und dazu kommen noch vielleicht andere verschiedenartige, isoliert stehende Aeusserungen Hegels in Betracht, die dem kritischen Jünger Anlass gaben, das zu ergrübeln und auszusprechen, was der Meister erst noch sagen *könnte*. Und jetzt, schon an der Pforte der eigenen Philosophie, wird noch Feuerbach,

wenn auch nur indirekt, vom preussischen Philosophen geleitet. Das Problem des Allgemeinen und Einzelnen lebt fort, wenn auch unter anderem Namen, und *bald* schon als ein *wesentlich* verschiedenes Problem. Aber der erkenntnistheoretische Zug ist es vornehmlich, der dieses bestimmt. Es wird dementsprechend wieder nach dem Raum und Verhältnis des Individuums und der Gattung gefragt, nach dem Erkennenden und Erkennbaren, nach Denken und Sein und nach der Rolle der Vernunft, auf die unseres Erachtens jede ernste Philosophie unbedingt stossen muss.

Um Widersprüche zu vermeiden und dem Geiste des Feuerbachianismus treu zu bleiben, muss immer an der stufenartigen, genetischen Entwicklung desselben festgehalten werden. Und wenn für die Festlegung einer Erkenntnislehre hauptsächlich das Erkennende und Erkennbare und deren Natur herausdestilliert werden darf, so muss unsere Aufmerksamkeit, selbstverständlich mit Rücksicht auf das eben Gesagte, vor Allem an die Frage nach der Individualität und Gattung, von der wir schon gehört haben, gefesselt werden. Die Individualität und Gattung laufen nun in Eins zusammen. Wenn „die Notwendigkeit des Subjekts nur in der Notwendigkeit des Prädikats“ [1]) besteht, so sind doch die Prädikate endlich und beschränkt. Diese Endlichkeit und Beschränktheit liegt aber im Menschen selbst, das will mehr sagen, in seinem Wesen, in seinem gattungsmässigen Wesen, in seiner Gattung schlechthin. „Das Mass der Gattung ist das *absolute* Mass, Gesetz und Kriterium des Menschen.“ [2]) Hatte der Sophist Protagoras von Abdera den Satz aufgestellt: „Der Mensch ist das Mass aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind“,[3]) so ist für Feuerbach der *gattungsmässige* Mensch dieses Mass. Wenn die Gattung in das „wahre Wesen“ aufgelöst ist, so bestimmt das letztere das menschliche Ich. Dieses Wesen ist aber *ursprünglich* bei Feuerbach die Vernunft. Allmählich schält sich aber ein Mensch heraus, der gattungsmässig, sowie auch individuell auf seine Art leidet, liebt, empfindet und der in zweierlei Verhältnis tritt: in ein Verhältnis zur Gattung und zum

[1]) „Wesen d. Christentums“, pag. 27. „Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand“, ibid., pag. 6. „Die Realität des Menschen hängt nur von der Realität seines Gegenstandes ab: Hast du nichts, so bist du nichts“, pag. 70, „Grundzüge der Philosophie der Zukunft“.

[2]) „Wesen d. Christent., pag. 24.

[3]) Vergl. *u. a.* Lange, „Geschichte des Materialismus“, 5. Aufl., pag. 29.

Digitized by Google

einzelnen Menschen. Mit anderen Worten: der Mensch lebt innerlich, indem er sich ins Verhältnis zu seiner Gattung, seinem allgemeinen Wesen" [1]), zu sich selbst als Individuum setzt, und äusserlich. Das erste Verhältnis machte ihn zum Ich und Du in einer und derselben Zeit. Der Umstand, dass die Gattung oder vielmehr der gattungsmässige Mensch dem Menschen als Gegenstand dient, unterscheidet ihn nun vom Tiere, das diese Fähigkeit nicht besitzt. Was ist nun aber — meint Feuerbach — diese menschliche Eigenschaft anderes, als die Religion? Und auf diese Weise ist die Religion eine Art Erkenntnis, wenn auch primitive Erkenntnis. Daraus geht klar hervor, dass die Religion, wenn auch illusorische Erkenntnis, doch eine Art Bewusstsein ist. Damit aber, dass durch die Natur des Menschen die Religion gegeben ist, ist auch die Metaphysik, jede Art von Spekulation, gegeben." [2]) Die Religion, die in sich als solche die Theologie und Philosophie (ausser der Feuerbachschen!) einschliesst, ist zu überwinden. Und wie ist dies anders zu machen, als dadurch, dass das „wahre Wesen" der Menschen so umgewandelt wird, dass es eine höhere Art Erkenntnis als die theologische und philosophische zulässt?

Unsere Arbeit, die keineswegs eine geschichtliche Skizze des Feuerbachianismus geben will, lässt uns auf die Phase oder die Phasen des Feuerbachschen Systems, in denen im Grunde genommen ausschliesslich das rationalistische Gattungswesen das Wort führt, verzichten. Für uns genügt es, konstatieren zu können, dass einerseits die Religionsphilosophie die Erkenntnislehre allmählich ans Tageslicht rückte und dass das gattungsmässige Wesen in rationalistischer Form hinter einem solchen zurücktreten musste, das für Feuerbach und die Menschheit eine neue *positive* Phase bedeuten würde.

Sind formell mit Recht diese drei Perioden, die theologische, metaphysische und positive, von dem Historiker des Materialismus mit denjenigen August Comtes' verglichen worden, so bleibt die Frage offen, ob die letzte Etappe, mit der wir hauptsächlich zu thun haben, wirklich bei Feuerbach von jeder Spekulation befreit, ob sie positiv ist? Ist sie nicht vielmehr nur noch eine blosse *Forderung* des Princips der aufgepflanzten Realphilosophie, die wir gleich kennen lernen wollen?

[1]) „Wesen d. Christent.", pag. 2.

[2]) „Nur was Objekt der Religion sein kann, das ist Objekt der Philosophie". „Grundzüge der Philosophie d. Zukunft", pag. 62, § 36.

Diese Realphilosophie kämpft sich durch, indem sie unter anderem sowohl gegen den Idealismus als den Materialismus zugleich Front macht. Die Kritik des erstern wirft sie zum Materialismus zurück, die metaphysische Seite aber des letztern, sowie das völlige Zurückführen solcher für Feuerbach selbständigen und heiligen Kräfte, wie Liebe, Neigung, menschliches Empfinden u. s. w. auf die rein mechanische Bewegung der Materie, stösst ihn auch von dieser Weltanschauung ab und lässt ihn seinen Ruhepunkt etwa in der Mitte dieser zwei grossen Betrachtungssysteme finden.

Feuerbach hat vom Idealismus und insbesondere, wie wir vermuten, von Kant gelernt, dass das Ich, seine Natur zuerst studiert, einer höhern Analyse unterworfen werden muss, — will man eine richtige Beziehung zwischen dem erklärenden Subjekt und dem der Erkenntnis unterliegenden Objekt aufstellen. Dieses Princip ist unseres Erachtens von ungeheurer Wichtigkeit, da damit wirklich das menschliche Individuum von jeder Art von Theologie, mag sie sich christlich, materialistisch oder spiritualistisch nennen, befreit und auf sich selbst gestellt wird. Der grosse Fehler dieses Kriticismus war nur der, dass er einerseits zu ontologisch war, dass er nur das sogenannte Gattungsmässige im Auge hatte, wobei sogar bei Kant, nicht auf die ganze Summe der Merkmale, die die Gattung darstellt, das Gewicht gelegt wurde; auch fehlt ihm der moderne evolutionistische Standpunkt, kraft dessen das sogenannte Gattungsmässige selbst mehr heuristisch aufgefasst wird; ferner verdunkelte die geringe Schätzung der Psychologie und die Neigung, Principien durch Principien zu ersetzen, manches und stand sogar oft der selbstverständlich relativen philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge im Wege. Indem nun Feuerbach seinen Ausgangspunkt jetzt im Menschen sah, indem er alles aus der Natur des letzteren, wie sie ihm schien, ableitete, indem er ferner durch psychologische [1]) Gründe auf diesen Weg der Erkenntnis gedrängt wurde, wusste er sich aber nicht in ausreichendem Masse der Gaben der Hegelschen Dialektik zu bemächtigen, die so viele Hegelianer auf den evolutiv-wissenschaftlichen Standpunkt brachte. Feuerbach schmückte zunächst den Materialismus mit etwas, was ihm sonst nicht angehört. Wenn

[1]) Vergl. dazu u. a. die Worte Feuerbachs: . . . . „Schon war mein Standpunkt nicht der rein logische oder metaphysische, sondern d. mehr psychologische". Grün, Nachlass, pag. 390 („Feuerbachs Verhaltnis zu Hegel", 1840).

Digitized by Google

einerseits die Materie der Vernunft den Reiz und Stoff zum Denken bietet, so kann man andererseits die Materie *„nicht aufgeben, ohne die Vernunft aufzugeben, nicht anerkennen, ohne die Vernunft anzuerkennen.* Materialisten — behauptet Feuerbach — sind Rationalisten.“ [1]) Was aber unserem Denker mit dem Materialismus nicht in Frieden zu leben erlaubt, ist dessen Vernachlässigung desjenigen Elements im Idealismus, auf den er gerade grossen Wert legte. Er betont die Selbständigkeit des menschlichen Wesens gegenüber der Natur, wenn auch andererseits nach ihm die Natur zum Wesen des Menschen gehört, was „der subjektive Idealismus“ bezweifelt und wesswegen er zu tadeln ist. [2]) Anders gesprochen, der Empirismus hat vollkommen Recht — setzt Feuerbach auseinander — wenn er behauptet, alle unsere Ideen entspringen aus den Sinnen; „nur vergisst er, dass das wichtigste, wesentlichste Sinnenobjekt des Menschen der Mensch selbst ist, dass nur im Blicke des Menschen in den Menschen das Licht des Bewusstseins und Verstandes sich entzündet.“ [3]) Der Ursprung der Ideen soll — was der Idealismus mit Fug und Recht erstrebt — in dem Menschen selbst gesucht werden, aber nicht in dem „isolierten, für sich seienden Wesen,“ sondern in dem mit Sinnlichkeit begabten Ich und in der Konversation des letzteren mit einem andern solchen Ich. [4]) Jetzt tritt allmählich vor unsere Augen Feuerbach hervor, der *weder Materialist, noch Idealist ist.* Wir gehören nicht zu denjenigen Verehrern des grossen Humanisten, welche die Lücken, die hie und da in seiner Lehre vorhanden sind, verwischen wollen und vor den, wenn auch kleinen Widersprüchen, die sich bemerkbar machen, die Augen schliessen. Wir konstatieren dagegen (was schon von Andern geschah), dass lange Zeit und auch in der Phase, die uns hier beschäftigt, die bezüglich des ganzen Feuerbachianismus zweifellos als epochemachend bezeichnet werden kann, die Vernunft nicht überall zur Ruhe kommt, sie wird hin und her geworfen, aber doch beibehalten; wenn nun der Mensch, wie wir sahen, in erkenntnistheoretischer Hinsicht so selbständig hervortritt, so leuchtet bei der näheren Betrachtung der Natur dieses Menschen auch jetzt auf uns die Gattung Feuerbachs, wenn auch in einer *sublimierten* Form.

---

[1]) „Gr. d. Phil. der Zukunft“, pag. 27, § 17.
[2]) „Wesen des Christentums“, pag. 370.
[3]) „Grundzüge der Philosophie der Zukunft“, pag. 67.
[4]) Siehe ibid., a. a. O.

Digitized by Google

Schon in dem „Nachlass“, der, wie man vermutet, im Jahre 1840 geschrieben wurde, wird die *Empfindung* als die einzige Wirklichkeit bezeichnet.[1]) Dieses Empfinden nun ist solcher Natur, dass ihm Bewusstsein, Denken anhaftet; „ja, das Bewusstsein ist eigentlich nichts anderes, als eben die bewusste, die *empfundene Empfindung*.“[2]) Hatte Hegel erklärt:[3]) Sein und Denken sind identisch, so würde Feuerbach diesem Satze huldigen, wenn nur an Stelle des Seins die Sinnlichkeit gesetzt wäre.[4]) Man braucht nur die Natur der Sinnlichkeit kennen zu lernen, um „Begriff“ und „Erscheinung“ ausser Acht lassen zu können und — *wie es scheint* — das Raisonnement über die Urteile a priori, aus denen Kant die Notwendigkeit fliessen heisst, über Raum und Zeit als unsere Anschauung — als überwundenen Standpunkt zu verwerfen, um sozusagen Hegel und Kant zu gleicher Zeit zu überwinden. „Wesen und Schein, Grund und Folge, Substanz und Accidenz, Notwendigkeit und Zufälligkeit, spekulativ und empirisch begründen nicht zwei Reiche oder Welten . . . sondern die *Unterschiede fallen innerhalb des Gebietes der Sinnlichkeit selbst*.“[5]) Raum und Zeit, über die er sich nie gründlich auslässt, sondern worüber er nur einzelne Behauptungen hinwirft, sind ihm notwendige „*Wesensbedingungen, Vernunftformen, Gesetze des Seins, wie des Denkens*.“[6]) Die Vernunft wird doch beibehalten. Das Denken ist also nicht aus der Welt zu schaffen. Aber „der Mensch ist das Mass der Vernunft.“ Und das Mass und die Grenze alles Bestehenden ist die Sinnlichkeit des gattungsmässigen Menschen, der hier schon die Rolle des Kantschen Dings an sich spielt. Dort: Das Ding an sich ist als ausser unserer sinnlichen Wahrnehmung liegendes — unerkennbar, und hier: Was die Sinnlichkeit der Gattung nicht wahrnehmen kann, existiert gar nicht. So wird das Ding an sich weggeräumt und der gattungsmässige Mensch tritt als Kriterium jeder Art Existenz hervor. Aber innerhalb dieser Existenz giebt es doch Falsches und Richtiges.

---

[1]) „Nur was wirkliches oder mögliches Objekt oder Leidenschaft ist, das ist“ („Grundz. d. Phil. d. Zuk.“, pag. 60, § 34).

[2]) Z. B. mir, „Nachlass“, Grün, pag. 391.

[3]) Was lange vor ihm die Eleaten schon glaubten.

[4]) „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch“ („Grundzüge d. Phil. d. Zuk.“, pag. 58, § 32.

[5]) „Grundz. d. Phil. d. Zuk.“, pag. 68, § 43.

[6]) Ibid., pag. 70, § 45.

Digitized by Google

Theologie und Positivismus; wie kommen wir nun zur Wahrheit? Das Denken, welches — wie Feuerbach will — eine empfundene Empfindung ist, geht doch seine Gänge, logische wie unlogische; was schützt uns vor Trugschein, den die Sinne — wie der Idealismus des 17. Jahrhunderts behauptete — hervorrufen? Das Sinnliche soll auch hier die Antwort bieten. So heisst es an einer klassischen Stelle in den „Grundsätzen": „Wahr ist nur, *was keiner beweisen kann, was unmittelbar durch sich selbst gewiss ist, unmittelbar für sich spricht und einnimmt, unmittelbar die Affirmation, dass es ist, nach sich zieht — das schlechthin Entschiedene, das schlechthin Unzweifelhafte, das Sonnenklare. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo Sinnlichkeit aufhört, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit.*" [1]) Demzufolge hat der *Schein* eines Dinges nichts mit dem Ding, wie es wirklich in Hinsicht auf gewisse Bedingungen aussieht, zu thun. Das Unmittelbare ist nicht im stande uns zu trügen. *Was trügt, ist nicht die sinnliche Wahrnehmung, das Unmittelbare, sondern das Mittelbare, der Schein.* Aber wie wird es demgemäss mit dem Denken aussehen, das doch nach Feuerbach nur zu denken ist als aus den Sinnen entsprungen? Eben der letzte Umstand ist berufen, die Sache zu erklären. Was nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmbar, ist es doch mittelbar, „wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit den Augen des Anatomen, des Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen." [2]) Die Differenz, die dadurch zwischen Denken und Sein resp. Sinnlichkeit zum Vorschein kommt, ist solcher Natur, dass sie dem Denken, dem Sein gegenüber eine gewisse Selbständigkeit bewährt. Giebt es doch, nach Feuerbach selbst, ein eigentümliches Wesen des Denkens, das Allgemeinheit schafft, und bald — wie sonderbar es auch scheinen mag — den Dingen Gesetze giebt; [3]) und noch ein Merkmal desselben Denkens ist es, dass die Wirklichkeit in ihm „nicht in ganzen Zahlen, sondern nur in Brüchen darstellbar" [4]) ist. Das reine Denken wird, wie man sieht, behalten,

---

[1]) Ibid., pag. 64, § 39.

[2]) Ibid., pag. 67, a. a. O.

[3]) Siehe ibid., pag. 75. Dort a. a. O. „Die Regel ist Sache des Denkens".

[4]) Ibid., pag. 49, § 49.

Digitized by Google

wenn auch sein Entstehen sensualistisch erklärt wurde, ja es selbst in ein sensualistisches Gewand gekleidet ist.

Die eben festgestellte Thatsache, dass das Denken oder die gebildeten Sinne ein gewissermassen eigenes Dasein führen, was vielleicht Feuerbach nicht zugeben würde — ist für uns nicht nur wegen dieser Thatsache selbst wichtig — was vielleicht auf eine gewisse Unzulänglichkeit des Sensualismus hindeutet — sondern vielmehr, um eine spezifische Seite der Feuerbachschen Erkenntnislehre hervorzuheben. Der Ausdruck „gebildete Sinne", die Berechtigung „der Augen des Philosophen" drängt auf die Frage nach der Art der Entwicklung derselben, nach der Entwicklung unseres *Willens* überhaupt.

Die Entscheidung dieses Problems führt uns wieder zum Erkenntnisvermögen, zur Natur der Sinnlichkeit. Diese nun treibt den Menschen an, in Wechselwirkung mit einem Du zu treten, diese ist es auch, welche die Möglichkeit bietet, dass sinnliche Wesen aufeinander wirken.[1]) Das Geheimnis dieser Wechselwirkung liegt darin, dass die Menschen eine gemeinsame Organisation und folglich eine gemeinsame Vernunft haben. Die Menschen denken gleich, „weil es allgemeine Empfindungen giebt, Empfindungen, in denen sie alle übereinstimmen".[2]) Aus demselben Grunde sind nur solche kultur-historische Produkte zu erklären, wie z. B. die *Sprache* es ist. Und die ganze Kultur, die Praxis als solche, löst sich in dieser durch die Grenzen der Gattung bestimmten sinnlichen Wechselwirkung auf. Die heutige Sprache aber, ein Produkt eines längern historischen Wechselwirkungsprozesses äussert nicht die wahre Natur der Dinge. „Die *Dinge* im *Original*" sind für Feuerbach „in der Ursprache".[3]) Es scheint also, dass als Bestandteile der heutigen Sprache die Einbildungskraft, das Denken hinzugetreten ist, das Denken, welches „ein geistiger Selbstbegattungsakt"[4]) ist. Da Feuerbach schon in seinem Kardinalwerke den Cartesianischen Satz „cogito ergo sum" durch den der Sensualisten ersetzt hat: „sentio ergo sum" „Fühlen nur ist mein Sein",[5]) so ist ihm die Ursprache, in der das Ding als solches in seiner Wahrheit ohne

---

[1]) Zum letzten, siehe ibid., pag. 59, § 33.
[2]) Grün, Nachlass, pag. 393.
[3]) Grundzüge d. Phil. d. Zukunft, pag. 69, § 44.
[4]) „Wesen des Christentums", pag. 381 f.
[5]) Ibid., pag. 381, a. a. O.

Digitized by Google

Denken hervortritt — was jedenfalls zu bestreiten ist — dieses Organ des Fühlens, das Unmittelbare, das Sichtbare. Dort ist nun die „einfachste Wahrheit", welche das wahre Wissen ausmacht. Demgemäss ist es die Aufgabe der Philosophie, des Positivismus überhaupt — meint Feuerbach — von dem Unsichtbaren zum für das gemeine Auge Sichtbaren, also zum Sinnlichen, Wirklichen zu kommen und *nicht* „die *Gegenstände* in *Gedanken* und *Vorstellungen* zu verwandeln". [1]) Meine Philosophie, sagt er schon viel später (1867) in einem Briefe an *Bolin* — was hie und da schon im Einzelnen angedeutet wurde — ist die Unvermeidliche, „die Philosophie, die man nicht aufgeben kann, ohne aufzuhören, Mensch zu sein", die Philosophie, deren Basis die Naturwissenschaft ist. [2])

Hier haben wir einmal die Notwendigkeit der Wechselwirkung der sinnlichen Menschen, ferner das Streben zum Unmittelbaren, als zur Wahrheit schlechthin kennen gelernt. Um jetzt die vollständige Charakteristik der Erkenntnisthätigkeit zu gewinnen, nimmt uns noch einmal die Frage in Anspruch, wie verhält sich dieses Unmittelbare oder besser, das unmittelbar Gegebene, das Sinnlichkeit bedeutet, das durch die Grenzen der Gattung beschränkt ist, zum Materiellen, zum Körper, zur Natur oder anders ausgedrückt: existiert der Körper, die Natur? Ja, ist die Antwort Feuerbachs, da ich sie empfinde. Und meine Empfindung, meine Sinnlichkeit ist das Organ „des Leibes in seiner Totalität", sowie des Absoluten. Ja, ich fühle meine Gefühle. Dieses nun scheidet wieder Feuerbach von den Materialisten, denen doch ein Transcendentes eigen ist, die von keinem unmittelbar Gegebenen für den Menschen im Grunde genommen wissen.

Unsere Aufgabe kann es nicht sein, alle Einzelheiten der Feuerbachschen Erkenntnislehre in Betracht zu ziehen, sondern wir sind darauf hingewiesen, den erkenntnistheoretischen Standpunkt Feuerbachs in seiner Totalität zu fassen und in einer epigrammatisch-knappen Formel auszudrücken. Wir waren bisher bestrebt nachzuweisen, dass Feuerbachs Erkenntnislehre weder metaphysischer Materialismus noch spiritualistischer Idealismus ist. Indem die Merkmale gezeigt wurden, die ihn von diesen zwei Weltansichten unterscheiden, löste sich seine Erkenntnistheorie in subjektiven

---

[1]) Grundz. d. Phil. d. Zuk.", pag. 69, § 44, a. a. O.

[2]) Grün, „Nachlass", II. Bd., pag. 191.

Digitized by Google

Sensualismus auf. Dieser Sensualismus ist aber ein *eigenartiger*, ein *Feuerbach'scher*. Das Eigentümliche seines Sensualismus besteht unserer Ansicht nach darin, dass derselbe in erster Linie ein gattungsmässiger, kein individueller ist, ein anthropologischer und zugleich geschichtlicher, praktischer. Die Empfindung, von der er ausgeht, wird im Menschen durch die ihm eigentümlichen Eigenschaften und Beschaffenheiten umgewandelt, modifiziert u. s. w.; und diese menschliche Empfindung wird auch infolgedessen durch die Reibung der Menschen mit dem Menschen gefördert. Knapp gefasst: es ist ein *gattungsmässig-menschlicher, sowie gesellschaftlich-historischer Sensualismus.*[1])

Die Gewissheit und Wahrheit liegt für ihn in ihm selber, d. h. für ihn im Unmittelbaren, — es ist dadurch *zugleich eine Philosophie des Unmittelbaren,* der *Immanenz.* Von formeller Seite aber muss noch hinzugefügt werden, dass diese Feuerbachsche Erkenntnislehre, sowie die wiederholten Behauptungen, dass die vorangegangene Philosophie, Kant mit eingeschlossen, von ihm überwunden ist, mehr dekretiert als bewiesen werden.

Von den kritischen Bemerkungen, die sich hier gegen Feuerbachs Erkenntnislehre einflechten lassen, abgesehen, soll die positive Seite des Feuerbachschen Sensualismus betont werden und dieses im Verhältnis zu seiner Zeit. Allein es sollen nicht nur die Resultate, die für die Philosophie sich ergeben haben, hervorgehoben werden, sondern auch für die Socialphilosophie wichtige Ergebnisse, die im Feuerbachianismus so eng mit der Erkenntnislehre verbunden sind; anders gesprochen: die von den Zeitgenossen Feuerbachs hoch-

[1]) Um Feuerbachs sog. praktischen Sensualismus der letzten Art hervortreten zu lassen, weisen wir auf seine Abhandlung über Stirner (sämt. Werke, II. Bd.), 1845, hin. Wenn auch hier Feuerbach nicht buchstäblich am „Wes. d. Christ." festhält, so nimmt er doch den Geist, das Wesen des „Wesen d. Christ." in Schutz (II. Bd., 342, Bemerk.). Indem F. den Materialismus, Idealismus, sowie die Individualitätsphilosophie von sich abschüttelt, giebt er über sich folgende Meinung kund: „Er ist Geist-, Fleisch-, Gedanken-, Sinnen-„Mensch": oder vielmehr, da F. nur das Wesen des Menschen in die Gemeinschaft versetzt: Gemeinmensch, *Kommunist*" (359, II. Bd.). Aber für F. giebt es für alle Epochen kein für allemal bestimmtes Individuum: er sagt: „Die Schranken dieses Individuums sind nicht auch die Schranken der Andern, die Schranken der gegenwärtigen Menschen, deswegen noch nicht die zukünftigen Menschen" (sämtl. Werke, II. Bd., pag. 351). Aber doch *eine* Schranke giebt es für alle Menschen, das ist die Gattung.

gepriesene „neue Wendung in der Philosophie“ soll in ihrem wahren Einfluss auf die socialen Gedanken angedeutet werden. Diese Aufgabe kann aber zum Teil erfüllt werden, wenn erst die zwei übrigen grossen Probleme des Feuerbachianismus, das der Religion und dasjenige der Ethik berührt wurden, und zum Teil, wenn wir mit den Trägern des socialen Gedankens selbst, eventuell — scheuen wir uns nicht, das passendere Wort auszusprechen — mit den Socialisten der vierziger Jahre in Berührung kommen werden. Erst die Betrachtung von Hess, Grün, sogar die Betrachtung der Anfänge des Entwicklungsganges eines Karl Marx' wird die ungeheuere Bedeutung Feuerbachs für uns im wahren Licht erscheinen lassen. Feuerbachs Philosophie des Unmittelbaren, sowie sein Humanismus, diente dem Socialismus mehr, als irgend etwas Anderem. Aber Jedes an seinem Platze. Zunächst nun über ein Centralproblem der vierziger Jahre überhaupt und das des Feuerbachianismus im Einzelnen und insbesondere — über die *Religion*.

d) Von der Religion, sowie zugleich Geschichtsauffassung.

Wenn Feuerbach die ersten Schritte auf dem Gebiete der Metaphysik in Abhängigkeit von Hegel machte und ursprünglich in gewissen, von diesem vorgezeichneten Bahnen ging, so stellte er sich betreffs der Religionsphilosophie vom Anfang an[1]) in eine gewisse Opposition zu ihm. Und wie schon bemerkt worden, trug diese selbständige Stellung hinsichtlich der Religionsphilosophie auch zur selbständigen Metaphysik bei. Im Gegensatz zu Hegel, der ausführte: „Die Religion ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm“,[2]) macht Feuerbach die Natur des menschlichen Wesens für die Religion verantwortlich. Feuerbach selbst hebt seine Differenzen über den betreffenden Gegensatz mit Hegel hervor, indem er sagt: „Was bei Hegel die Bedeutung des *Sekundären, Subjektiven, Formellen* hat, das hat bei mir die Bedeutung des *Primitiven*, des *Objektiven*, Wesentlichen. Nach Hegel ist z. B. die Empfindung, das Gefühl, das *Herz* die Form“

[1]) Schon in der Schrift: „Ueber Tod und Unsterblichkeit“.

[2]) G. W. *F. Hegels* Vorlesungen über die Philosophie d. Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes. Herausg. v. D. Ph. Marheineke, I. Bd. Vollständige Ausgabe, II. Bd., Berlin, Druck v. Humboldt, 1832, pag. 25.

Digitized by Google

des von anderswo entstammenden Inhalts, nach Feuerbach dagegen macht das „Wesen des Herzens“ das religiöse Gefühl aus. Während ferner Hegel die Religion als das Bewusstsein eines Andern darstellt, fasst sie Feuerbach „als das Bewusstsein des *eigenen Wesens* des Menschen“ auf. Da bei Hegel sich das religiöse Verhältnis zwischen dem Menschen und Nicht-Menschen abspielt, muss bei ihm auch das Wesen der Religion in den Glauben versetzt werden, während es bei Feuerbach, wo es sich um ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst handelt, in der Liebe aufgeht. Und noch ein Gegensatz zu Hegel besteht darin, dass Feuerbach „die Form und Inhalt, Organ und Gegenstand“ miteinander identifiziert, und dass ihm, seinem allgemeinen Gesichtspunkte gemäss, die Religion kein „spekulatives Geheimnis“, sondern eine empirische Wahrheit ist. [1]) Während ferner nach Hegel alles Transcendente ein Immanentes werden muss und auf diese Weise „das Allgemeine“ als solches seine objektive Realität behauptet, ist, wie wir schon wissen, für Feuerbach jedes Jenseitige ein mehr oder minder verschleiertes Diesseits und das „Allgemeine“, das noch in der von uns betrachteten Phase des Feuerbachianismus eine Rolle spielt, bedeutet bei ihm auch etwas anderes, als bei Hegel.

Allein die eiserne Hand Hegels macht sich bemerkbar, wenn an den so zu sagen äusseren Vorgang der religiösen Vorstellung erinnert wird, an das Geschehen des Selbstbewusstseins, als dessen Produkt die Religion erscheint. Hat doch Feuerbach die Existenzberechtigung des Denkens anerkannt, wenn auch dieses bei ihm etwas Konkreteres ist, als im „logischen Idealismus“ und wenn auch bei Hegel dem betreffenden Prozess des Selbstbewusstseins eine um vieles kläglichere Rolle zugeschrieben wird, als bei Feuerbach und wenn auch, wie gesagt, der Stammort desselben hier ein ganz anderer ist. Denkt man an den eigentümlichen Sensualismus Feuerbachs, so begreift man die folgenden Worte unseres Positivisten, die auf die Notwendigkeit des Bewusstseins bei Religionserscheinungen Licht werfen: „welch ein lächerlicher Wahn, dass nur mit den Bedürfnissen des Magens, nicht mit den Bedürfnissen des Kopfes die Macht der Notwendigkeit, das Schicksal der Dinge im Bunde stehe!“ [2])

---

[1]) Siehe I. Bd., pag. 250 f. Zur Beurteilung der Schrift: „Das Wesen des Christentums“ (1842).

[2]) I. Band, pag. 251.

Digitized by Google

Auch von den zeitgenössischen Kritikern unterscheidet sich Feuerbach ursprünglich durch die Fragestellung. Wurde nun von jenen mehr das Problem in Betracht gezogen: „woher die Religionen stammen", so betonte Feuerbach vornehmlich die Frage: was ist Religion? Und mit der Lösung derselben wird jene von selbst entschieden und mit ihr der Atheismus, wie der Pantheismus völlig in Abrede gestellt.

Da faktisch die Erkenntnislehre Feuerbachs aus dem Princip seiner Religionsphilosophie gewonnen wurde, so erklärt sich der Ideenkomplex — Religion aus derselben Quelle, wie jede andere Erscheinung. Wer daher die Natur und die Gestaltung des menschlichen Wesens analysiert hat, der gewinnt die Erkenntnis von der Religion, die nichts ist, „als die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst".[1]) Ist ihre Quelle ein gattungsmässig-psychologisches oder anthropologisches Bedürfnis, so liegt wiederum ihre Möglichkeit in der Organisation des „Wesens", in der Entzweiung des Menschen mit sich[2]) selbst. Ein Kennzeichen des „wahren Wesens" im Menschen ist Liebe, Humanität und daher „das Verhalten des Menschen zum eigenen Wesen als einem *anderen*"[3]) ein Appellieren an das Humane im Menschen. Wem anders aber wird es zum Bedürfnis, das religiöse Verhältnis hervorzurufen, als einerseits den Mächten des menschlichen Wesens, und andererseits den Schwachheiten, den subjektiven Wünschen des menschlichen Herzens.[4]) Wenn aber auch der Mensch selber die Ursache seiner Religion ist, so geht noch keineswegs daraus die Schätzung und Bedeutung der Religion hervor.

Wir neigen uns sogar der Behauptung zu, dass der religiöse Zustand mehr einer bestimmten Schwäche des menschlichen Individuums anhaftet, wenn auch die Religion für sich eine bestimmte Bewusstseinsthätigkeit des Menschen darstellt, die ihn von der Gesellschaft der Tiere unterscheidet. Charakterisiert sich doch das ganze religiöse Empfinden durch das Zweifeln an der eigenen Macht und das religiöse Gemüt durch den Mangel an Kraft und Mut, „zur

---

[1]) „Wesen des Christent.", pag. 68. (Wir citieren überall das „W. d. Ch." nach der ersten Auflage.)

[2]) Ibid., pag. 37.

[3]) Ibid., pag. 355.

[4]) Ibid., pag. 369.

Anschauung der Dinge in ihrer Wirklichkeit zu dringen".[1]) Insbesondere ist es die christliche Religion, die aus dem praktischen Interesse des Individuums, aus dem Bedürfnis eines Heils entspringt, aber andererseits ist die Religion überhaupt ein Bewusstseinszustand, wenn auch ohne Wissen des Individuums, ein „bewusstloses Selbstbewusstsein des Menschen".[2]) Der Mensch glaubt an Gott, indem er in Wahrheit an sein eigenes Wesen glaubt. Er stellt sich ein vollkommenes Wesen vor, welches in der Wirklichkeit „das Bewusstsein des Verstandes *von seiner eigenen Vollkommenheit*"[3]) ist. Aber der religiöse Mensch weiss nichts von der Vergötterung seiner selbst und auf dieser Unwissenheit beruht die *differentia specifica* der Religion.[4]) Es findet hier also eine gewisse Beschränkung statt, die auf der Täuschung beruht, „worin das Individuum sich unmittelbar mit der Gattung identifiziert und seine Schranken zu Schranken der Gattung macht". Durch die Konstatierung der Thatsache, dass die Religion durchaus Sache des Menschen, dass der Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem ein illusorischer, dass der Inhalt der Religion, insbesondere der christlichen, ein menschlicher ist, dass endlich die Religion eine gewisse Beschränktheit des Bewusstseins voraussetzt — wird wohl das Wesen der Religion erklärt; damit aber ist noch lange nicht gesagt, was für eine geschichtliche Bedeutung Feuerbach der Religion zuschreibt, wie sich in der Geschichte diese Sphäre des menschlichen Lebens zu den übrigen verhält und wie es mit ihrer Existenz in der Epoche des Positivismus steht.

Die zuletzt aufgetauchte Frage lässt sich aus dem Vorhergesagten wohl beantworten: mit der Entdeckung des eigentlich psychologischen und anthropologischen Geheimnisses der Religion, wird die letztere *wenigstens* in ihrer bisherigen Form von der Bühne der Weltgeschichte entfernt, wenn die Menschen sich desselben bewusst werden. Was Feuerbach anbetrifft, so stellte er sich weder die Aufgabe, die Religion zu vernichten, noch sie zu bejahen, sondern nur zu *erklären*, d. h. den Satz des zureichenden Grundes, wie es beim Naturforscher üblich, anzuwenden. Hört doch das uns supranaturalistisch Scheinende auf, etwas Sonderbares, Unnatürliches zu

[1]) Ibid., pag. 118.
[2]) Idid., pag. 37.
[3]) Ibid., pag. 38.
[4]) Ibid., pag. 18.

Digitized by Google

sein, sobald es nur *naturgemäss* begriffen wird. Das trifft wohl nur innerhalb des Standpunktes der heutigen Wissenschaft, die jedenfalls nur eine gewisse Stufe der möglichen Erkenntnis bildet, zu; eventuell raubt die Feuerbachsche Religionsauffassung dem — sagen wir — christlichen Gott das „Göttliche“: erinnert doch der durch die jetzt angestellte Analysis gewonnene Niederschlag keineswegs an die ursprünglichen Substanzen. Dadurch, dass der Sinn der Götter-vorstellung zum Vorschein gebracht wurde, entbehren die Götter ihres himmlischen Thrones.[1]) Wenn also die Erkenntnislehre den Pantheismus über Bord warf, so proklamierte die Religionsphilosophie den *Atheismus*, oder um mit den wütenden Theologen jener Zeit zu sprechen, den Nihilismus.

Kehren wir nun zur ersten der eben aufgestellten Fragen zurück; sehen wir uns die *gesellschaftlich-historische* Rolle der Religion näher an.

Im ganzen Feuerbachianismus sind es hauptsächlich drei Principien oder Seiten, die, abgesehen von ihrer grossen Bedeutung an und für sich, sowie von der rein historischen, ihren Einfluss auf verschiedene Richtungen des social-philosophischen Gedankens der vormärzlichen Zeit ausgeübt haben und von denen zwei noch heute, oder richtiger erst heute, in Bezug auf psychologische Erkenntnislehre und insbesondere betreffs der Lebensauffassung sich geltend machen. Diese drei Seiten aber münden in *das* Princip der Feuerbachschen Philosophie ein, in das des anthropologischen Sensualismus, in den Menschen als Teil der Natur schlechthin. Die Natur dieses Menschen ist es, die der Erkenntnislehre zu Grunde gelegt wurde, dasselbe menschliche Individuum ist es auch, welches die Religionsphilosophie und Ethik in sich erschöpft. Allein die Religionsauffassung behauptet hier ihre Wichtigkeit nicht nur wegen der in Bezug auf die Religion negativen und bezüglich der Erkenntnislehre positiven Resultate, welche sie zu stande gebracht hat, sondern das Gewicht muss zu gleicher Zeit auf die *Methode* gelegt werden, kraft deren die Möglichkeit geboten wird, ein solches Facit ziehen zu können. Diese Methode nun kann in zwei Teile zerlegt werden, in einen anthropologisch-psychologischen und in einen praktischen oder gesellschaftlich-historischen Teil. Die Antwort auf die oben aufgeworfene Frage ist in diesem letzteren zu finden. Und es ist sogar infolgedessen namentlich von unserem heutigen Standpunkt

[1]) Vergl. Starcke, „L. Feuerbach“, Stuttg., 1885, pag. 226.

Digitized by Google

aus klar, dass nur die gesellschaftlich-historische Betrachtungsweise im stande ist, zu behaupten: es gebe nicht *eine* Religion, sondern vielmehr *viele* Religionen, die doch, abgesehen von ihrem allgemeinen Wesen, untereinander ungeheuer grosse Differenzen aufweisen. Diese Unterschiede nun sind auf das Konto der Geschichte zu schreiben. Nicht so bei Feuerbach. Er führt mehr den Nachweis und dazu unter anderm in relativ wenigen Sätzen,[1]) dass die Eigentümlichkeiten der Religionen die geschichtlichen Epochen charakterisieren. Ist die Geschichte überhaupt ein Produkt der schöpferischen Thätigkeit des menschlichen Individuums und seiner Gattung, so offenbaren sich, wie dies auch bei dem „trefflichen Schwaben“[2]) einmal der Fall war, die Eigenheiten dieser Schöpfung in den Religionen. Die Religion wird damit in den Mittelpunkt gestellt und das ganze nicht positive Bewusstsein in der Geschichte als ein blosser Ausschnitt des religiösen Bewusstseins angesehen und als gewisse Modifikation desselben betrachtet.

Und in der That, „Der geschichtliche Fortgang in den Religionen — meint Feuerbach — besteht darin, dass das, was früheren Religionen für etwas Objektives galt, als etwas Subjektives, d. h. das, was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas *Menschliches* erkannt wird. Die frühere Religion ist der späteren Götzendienst. Der Mensch hat sich verobjektiviert, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt: die spätere Religion thut diesen Schritt. Jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntnis.“[3]) Indem jede Religion dem Schicksal der ihr vorhergegangenen Religionen entgehen will, verfällt sie doch in dasselbe Grab, wie ihre ältern Schwestern und entrichtet dem allgemeinen Wesen der Religion ihren Zoll, obwohl sie wähnt, der Inhalt ihrer Religion sei ein *übermenschlicher*.[4]) Und gleichwie es verschiedene Religionen giebt, die im Laufe der Geschichte ihren Platz einbüssen, ebenso steht es mit den philosophischen Systemen, die im Grunde genommen in Abhängigkeit von der Religion stehen und nicht originell sind. „Die Philosophie“, schrieb Feuerbach in

[1]) Wir sehen hier von den spätern Werken, die „Theogonie“ mit eingeschlossen, ab.

[2]) (So nennt einmal Feuerbach Strauss).

[3]) Wes. d. Christ., pag. 18.

[4]) Siehe ibid., a. a. O.

Digitized by Google

einer ungedruckten Vorrede,[1]) „schöpft ihr höchstes Wesen nicht aus sich, sondern aus der Religion; sie ist nichts anderes, als die höhere rationelle Theologie. Sie beweist, was die Religion — viel bescheidener — nur behauptet, sie macht zur Verstandessache, was der Religion Herzenssache, unmittelbare Gewissheit ist.“ Und was in der Religion ein Objekt der Furcht und der Liebe, des Affekts, des Herzens, des Menschen ist, macht die Philosophie zu einem affektlosen, nur theoretischen Gegenstand. Wenn dem so ist, so ist es verständlich, dass die Aufgabe Feuerbachs darin besteht, den eigentümlichen philosophischen Gott abzuschütteln, zumal auch dieser zur Negation der wirklichen Position des Menschen, zur Vernichtung des wirklich leidenden, sinnlichen Menschen beiträgt. Und die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes, heisst es später (1846) in einem scharf zum Ausdrucke kommenden Satze, ist eben nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen.[2]) Unter dem wirklichen Sein soll nun die politische und sociale Position gedacht werden. All dem entsprechend identifiziert Feuerbach in einem gewissen Sinne die Religion mit der Philosophie, oder richtiger, er löst die zweite in die erste auf. Und nicht nur die Philosophie, auch die Kunst, wie die verborgensten und auf der Hand liegenden Bedürfnisse der Menschen enthüllen sich und strahlen in der Religion wieder, deren Wesen, wie wir oben zu erfahren Gelegenheit hatten, das Gefühl, das Herz des Menschen ist.

Der Mensch sucht sein Glück und demgemäss schafft er sich einen Gott, diesen Inbegriff aller Realitäten und Vollkommenheiten. Oder tiefer in den Geist des Feuerbachianismus eingreifend, sozusagen der Sache auf den Grund kommend, bedurfte es immer zum Nutzen des beschränkten Individuums eines kompendiarisch zusammengefassten Inbegriffs der unter die Menschen verteilten, im Laufe der Weltgeschichte sich realisierenden Eigenschaften der Gattung.[3]) Diese Gattung, oder das „wahre menschliche“ Wesen bringt also Kunst wie Religion, Philosophie und Wissenschaft zum Vorschein.[4]) Da aber der einzelne Mensch „für sich“ das Wesen des Menschen weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen besitzt, sondern nur in der Gemein-

[1]) Grün, „Nachlass“ I, pag. 17.
[2]) Vorrede zur Gesamtausgabe.
[3]) Grundz. d. Phil. d. Zukunft, pag. 16, § 12.
[4]) Ibid., pag. 81, § 56.

Digitized by Google

schaft.[1]) so ist es klar, dass die Geschichte ein Produkt der Schöpfung des Menschen im Zusammenhang mit andern Menschen und der menschlichen Gattung darstellt. Hier nun tritt die Religion im breitesten Feuerbachschen Sinne des Wortes hervor, die die dominierende Rolle in der Geschichte in Bezug auf das Wollen und Bedürfnis des Menschen spielte. Kraft dessen spiegelt sie in sich das Zeitalter und den Menschen, ja, sogar mehr, sie fördert den geschichtlichen Gang desselben. Sie ist von solcher Tragweite, dass *„die Periode der Menschheit sich nur durch religiöse Veränderungen unterscheiden. Nur da geht eine geschichtliche Bewegung auf den Grund ein, wo sie auf das Herz des Menschen eingeht.*[2]) Das Herz ist nicht eine Form der Religion, so dass sie *auch* im Herzen sein sollte, es ist das *Wesen* der Religion.[3]) *Es fragt sich nun, ist in uns bereits eine religiöse Revolution vor sich gegangen.*[4]) „Es ist lächerlich", sagt Feuerbach — es wird damit zum ausgesprochenen Vorläufer einer Seite des *historischen Materialismus* — „es ist lächerlich, mit dem *Bewusstsein*, d. h. dem Symptom des Uebels auch zugleich die Ursache des Uebels aufheben zu wollen." Und doch wie reich an solchen Lächerlichkeiten ist die Geschichte! Sie wiederholen sich in allen kritischen Zeiten.[5])

Damit sind zur Genüge Glossen zu Feuerbachs allgemeiner Auffassung der Geschichte, der er sonst keine besondere Aufmerksamkeit schenkt, gewonnen. Hatten wir Aufklärung darüber zu erhalten gesucht, wie Feuerbach das historische Individuum auffasste, ein Problem, das, wie alle sociologischen, ihm fremd blieb, so würden wir unvermeidlich auf das Individuum, das durch sich etwas Gattungsmässiges offenbart, und auf das Individuum, das mit der Gattung über Priorität streitet, stossen. Wenn chronologisch, wie seiner Zeit darauf hingewiesen wurde, die Religionsauffassung derjenigen der philosophischen Erkenntnis überhaupt vorausgegangen ist, so verhindert nichts dem *innern* Sinn nach die Erkenntnislehre Feuerbachs an die Spitze seiner Philosophie zu stellen, und von ihr erst die Erscheinungs-

[1]) Ibid., pag. 83, § 61.
[2]) G. v. m.
[3]) Bis daher vergl. hier „Starke", pag. 168.
[4]) G. v. m. (Grün, „Nachlass", I. Bd., 1842/43, pag. 407.
[5]) Grundzüge der Philosophie der Zukunft, 1. Aufl., pag. 25 f. § 16.

Digitized by Google

akte der Menschen in der Geschichte abzuleiten. Allein überall sehen wir hier im Feuerbachianismus als roten Faden ein Princip walten, dasjenige des Menschen. Es ist nur ein Streit: wie verhalten sich diejenigen Grundelemente zu einander, aus denen — nach Feuerbach — dieser Mensch zusammengesetzt ist, ein Streit, über den wir uns oben ausgelassen haben. Eins jedoch wissen wir bestimmt, dass der Mensch einen Gegenstand haben muss, ohne welchen er aufhört, seine Existenz zu behaupten. Diesen Gegenstand nun findet er in sich, im Wesen des Gattungsmenschen als einem ihm fremdscheinenden Wesen und in den Eigenschaften und Beschaffenheiten dieses „wahren Wesens". Damit wird ein und derselbe Gegenstand gemeinsames Objekt vieler Individuen, der für den einzelnen Menschen ein eigener, ein *individualisierter* ist.

Diese Individualisation verkörpert — wie es scheint — die Realisierung, sagen wir der Gattungssubstanz, die durch verschiedene Menschen auf diverse Art vor sich geht. Und grosse „exemplarische Menschen" sind nur solche, „die uns das Wesen des Menschen offenbaren". Sie sind hervorragend und von dem Philister unterschieden durch die „dominierende Grundleidenschaft": die Verwirklichung des Zwecks, welcher der wesentliche Gegenstand ihrer Thätigkeit war.[1]) Wieder ein anthropologischer Sensualismus, der, wie sonderbar es auch scheinen mag, der geschichtlichen Persönlichkeit freien Raum lässt. Allgemeinverständlich ausgedrückt: geniesst du die Eigenschaften (die doch bei Feuerbach eine Kontinuität besitzen) der menschlichen Gattung, indem du sie in deiner Thätigkeit zu verwirklichen suchst, so bist du eine grosse, historische Persönlichkeit, zumal — wie wir im Geiste des Feuerbachianismus lesen — der Sinn der menschlichen Geschichte nur die praktische Durchführung der Eigenschaften der menschlichen „Natur" ist. Die einzige Wahrheit — klingt das Echo eines Rousseau hier nach — liegt in der Menschennatur, in dem Wesen des Menschen, dem es in jeder Beziehung, auch in moralischer, das *höchste* ist. Hier nun fehlt Feuerbach mindestens der innere Sinn der Hegel'schen Dialektik, sowie der historische Sinn überhaupt, um nun nicht alles auf das angebliche „Wesen" abstellen zu wollen; auch hier bleibt er vollkommen in dem Netz der Spekulation, die er sonst bekämpft hat, gefangen. Dieser Umstand aber führte zu gleicher Zeit zu seiner Ethik, in

[1]) Ibid.

der er ein mehr, sozusagen, praktischer Idealist ist und bleibt. Was er nicht in der Geschichtsauffassung zu nehmen wusste, das gab ihm sein positivistischer Humanismus, der durch die Logik der Dinge ihn in die sociale Welt drängte, wobei sich seine Kenntnisse über den Menschen erweiterten. In der neugewonnenen Ansicht von der Menschennatur aber liegt, wenn auch ganz unbewusst, ein Stück *historischen Sinns*.

e) Das aufkeimende ethische Princip und dessen Bedeutung.

Indem Feuerbach im Centralwerke seines Lebens, in der Religionsphilosophie, die Behauptung des Diesseits dem Jenseits gegenüber betonte, der eingebildeten Welt der Religion die wirkliche gegenüberstellte, wies er zu gleicher Zeit das Individuum auf sich selbst, auf sein Denken und Wollen, auf den seinen Kräften entsprechenden Gegenstand hin. Als Resultat dieses *γνῶθι σεαυτόν* soll sich ein Mensch ergeben, der auf sich selbst zu hoffen weiss, der ferner in sich, in seinem eigenen Wesen und nicht in einem über ihm stehenden, folglich religiösen, sein Heil und Glück, sowie die Normen seiner Verhältnisse zu den Mitmenschen sucht. In der durch Feuerbach analysierten Natur des Menschen muss also auch die Ethik gesucht werden. Daraus nun folgt schon, dass es bei Feuerbach kein Sittengesetz im Sinne Kants geben kann, zumal alle Handlungen der Menschen an ihre unmittelbaren psychisch-physischen Bedürfnisse gekettet sind. Kants kategorischer Imperativ rechnet doch nicht mit dem thatsächlichen psychologischen Bestand des menschlichen, historisch-gesellschaftlichen Individuums und hat für seine Voraussetzung blos *vernünftige* Wesen jeder Art und Gestalt. Wie ist denn demgemäss die feierliche Erklärung im „Pierre Bayle" zu verstehen: „Der «kategorische Imperativ»", preist Feuerbach die Sittenlehre Kants der früheren Glückseligkeitstheorien gegenüber, „war das Manifest, in dem die Ethik ihre Freiheit und Selbständigkeit der Welt ankündigte — ein heilbringender, elektrischer Schlag aus dem heitern Himmel der bisherigen Glückseligkeitstheorien". [1]) „Kant ist der erste, der eine Grammatik der Ethik schrieb." [2]) Auch Fichte, nach dessen, wenn auch „einseitiger" Ansicht die ganze Macht, Schönheit etc. der Welt dem Sittengebot der sittlichen Idee

[1]) Pag. 100 f.
[2]) Ibid., pag. 101.

Digitized by Google

zum Opfer fallen *soll,* ist Feuerbachs Held. Und trotzdem sind es die *Triebe* des leidenschaftlich wollenden Menschen, die Glückseligkeitstriebe, die den Menschen selig machen, die bei Feuerbach seiner Sittenlehre zu Grunde gelegt werden. Und in der Epoche, die ausserhalb der Region meiner Aufgabe liegt, wo eigentlich der Nachdruck auf die Ethik gelegt wurde, wo der Nachweis der Identität des Willens und Glückseligkeitstriebes geführt wurde, anders gesprochen, wo das Verlangen nach Glückseligkeit als ein im Wesen des Willens notwendig liegendes angesehen ist,[1]) wird Sittlichkeit ohne Glückseligkeit als ein Wort ohne Sinn[2]) bezeichnet. Da dieser Gedanke einen Grundton des ethischen Princips Feuerbachs ausmacht, so ist es klar, dass weder allein im Kant der „Kritik der praktischen Vernunft", noch in den „bisherigen Glückseligkeitstheorien" allein unser Humanist seinen Ruhepunkt finden kann. Andererseits muss es etwas in diesen zwei Richtungen der Morallehre geben, was Feuerbach an sie fesselte und was sich mindestens als positives Element der eignen Ethik darbot. Was nun die Kantsche Moral auszeichnete, ist das Vertreiben jedes Glückseligkeitsmotivs aus der Sittlichkeit und die Proklamierung des egoismuslosen, von Eigennützigkeit *dieses* Individuums befreiten Princips, von dem durchaus aprioristischen Charakter der letztern abgesehen. Indem Feuerbach das Kennzeichen der *Uneigennützigkeit* dieser Lehre acceptierte, wurde er veranlasst, das Glückseligkeitsprincip der oben erwähnten zweiten Richtung zu korrigieren. Und die Verbesserung derselben geschah: er löste den Glückseligkeitstrieb in ein Ich und Du resp. in ein Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft auf. Und das will — wie es auch in der unserer Aufmerksamkeit unterliegenden Phase des Feuerbachianismus, wenn auch mehr in Zusammenhang mit dem Religionsproblem, wenn ferner mehr in den Keimen begriffen, ersichtlich ist — die menschliche Natur, welche zu den sie charakterisierenden Merkmalen, als wesentlichstes die Liebe zählt. Deshalb soll in der Praxis die Liebe des Menschen zum Menschen das höchste und erste Gesetz sein.[3]) „*Homo homini Deus* ist für Feuerbach ein „Wendepunkt der Weltgeschichte"

---

[1]) Grün, II. Bd. Zur Moralphilosophie (aus d. Nachlass). 258 ff.

[2]) Vergl. Jodl, Geschichte d. Ethik, II. Bd., pag. 273. — Unseres Wissens ist es Prof. Jodls Verdienst, zum erstenmal die eigenartige Interpretation der Feuerbachschen Ethik gegeben zu haben.

[3]) „Wes. des Christent.", pag. 370.

und speziell für uns ein wichtiger Satz, an dem, wie wir sehen werden, eine socialpolitische Richtung gewissermassen anknüpfte, und mit dem auch die moderne Welt zu rechnen begann. Diese Liebe aber stammt aus der Geschlechtsliebe, dann aus dem Kreise der Familie u. s. w. Und auf diese Weise wird hie und da auf das social-gesellschaftliche Sein hingewiesen, das die Sphären der betreffenden Liebe verbreitet und so zum Regulator der eigentlichen Sittenpflicht wird. Aber nicht die Liebe allein, es tritt bei Feuerbach mehr das ganze Wesen des Menschen, *wie es ist*,[1]) hervor. Und als solches wird es bewahrt. „Individuum sein", behauptete Feuerbach Stirner gegenüber, „heisst zwar allerdings «Egoist» sein, es heisst aber auch zugleich und zwar nolens-volens *Kommunist* sein."[2]) Aber auch der Positivismus trägt in sich ein höher oder über dir Stehen, was nach Feuerbach leider eine Eigentümlichkeit der menschlichen Natur ist. Feuerbach, dessen Lebensgeschäft der Kampf mit der Götterschaar im Hinblick auf die Struktur der menschlichen Natur war, wusste es zur Genüge. Auch er, dieser wirklich „lachende" Philosoph, erschrack über die Leere und wurde beunruhigt. Er suchte eine Zuflucht und fand sie in dem Humanismus, in der socialen Ethik, wenn auch diese als aus der gesellschaftlichen und nach Glückseligkeit strebenden menschlichen Natur entspringend betrachtet worden ist. Und wenn diese Fundierung der Sittenlehre direkt zu der in unserer Zeit aufblühenden Zukunft führt, so bringt auch andererseits der Umstand, dass der moderne Mensch infolge der gesammten Gestaltung unseres Lebens sein Heil nun in *socialen* Problemen sieht, auf den Gedanken, Feuerbach sei der wahre Vorläufer unserer socialen Religion. Stellt doch der Feuerbachsche Humanismus der Menschheit zur Aufgabe, sich seiner ethischen Religion, die in dem An-Andere-Denken, ferner in dem, dass „der Mensch etwas, aber *menschliches* über sich"[3]) haben muss, besteht.

[1]) Mit Rücksicht auf das: „kein Du — kein Ich".

[2]) Pag. 348. Artikel: „Ueber das Wesen des Christent. in Beziehung auf „den Einzigen und sein Eigentum", 1845. Sämtl. Werke. Bd. I.

[3]) Vergl. dazu S. W., I. Bd., pag. 352. Wo nur zwei Menschen, wie Mann und Weib zusammentreffen, da haben wir auch schon Religion. Es sei bemerkt, dass in der jüngsten Zeit, von wissenschaftlicher Seite her einer Meinung über den sogenannten „religiösen Ton" Ausdruck gegeben wurde, der — wie es scheint — in diesem Satze vorhanden ist. Vergl. z. B. *Simmel*, „Sociologie der Religion".

Digitized by Google

anszuchliessen.[1]) Allein diese humanistisch-sociale Religion braucht man nicht erst ins Leben zu rufen, sie lebt in jedem Augenblick, der Positivismus hat sie zu konstatieren. „Die Verhältnisse" — lesen wir im „Wesen des Christentums" — „des Kindes zu den Eltern, des Gatten zu Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menschen zum Menschen, kurz, *die moralischen Verhältnisse sind per se wahrhaft religiöse Verhältnisse.*"[2]) „Das Leben", rief der idealistische Feuerbach aus, „ist überhaupt in seinen *wesentlichen, substanziellen* Verhältnissen *durchaus* göttlicher Natur."[3])

Es würde meine Aufgabe überschreiten, wollte ich — prägen wir einen neuen Ausdruck — das *socialistische* Glückseligkeitsprincip Feuerbachs hier einer Untersuchung unterwerfen und ihn, seine angebliche „göttliche Natur" des Menschen ausser Acht gelassen, die Widersprüche oder Konsequenzen seiner Ethik büssen lassen. Abgesehen *sogar* von seinem Ausgangspunkt — dem menschlichen Wesen mit seinen kontinuierlichen Gattungsbeschaffenheiten — wagen wir nicht, eine *definitive* bejahende Antwort auf die Frage zu geben: ist es Feuerbach (welcher — der Vollständigkeit halber sei bemerkt — die Ethik nie zum selbständigen Gegenstand seiner schriftstellerischen Thätigkeit machte) wirklich gelungen, einen Ausgleich zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit herzustellen? Für uns sei es genug, die *Grundlinien* seiner Lebensansicht hervorgehen zu haben; und mit desto grösserem Recht unternahmen wir ein solches Verfahren, da wir auf unser Grundthema Rücksicht nehmend, es nur mit dem aufkeimenden, aber noch nicht gänzlich aufgeblühten und reifen Feuerbachianismus zu thun hatten. Und trotzdem zeitigte dieser, wenn auch noch nicht völlig zum Abschluss gekommene Positivismus seine reiche Ernte, wenn auch meistenteils nicht in den verborgenen Studierzimmern der Universitätsphilosophie, so doch auf der breiten Bühne des socialphilosophischen und einfach socialen Gedankens:

f) Von den Ergebnissen des Kampfes um die positivistische Weltansicht.

Was die „Geschichte der Philosophie" nicht wagte, das erfüllt jetzt die in den Vordergrund tretende und aufgetauchte philosophische

[1]) Ibid., pag. 353.
[2]) Pag. 370.
[3]) Ibid., 370—371.

Disciplin, die Socialphilosophie, die dank ihrem Jünglingsalter Freisinn genug und dank der Natur ihres Wesens demokratischen Sinn bewahrte, um die gebräuchliche Tradition umstossen zu können. Die moderne kulturelle Menschheit wird nicht noch einmal in Gedanken versinken über den Ort, von dem sie stammt. Man sucht mit Sorgfalt, die mit der Zeit abgeriebenen Inschriften auf den Denkmälern der geistigen Väter wieder herzustellen, um etwas darauf abzulesen, obwohl jeder diese in seiner Seele trägt. Ausserdem besitzt der moderne Mensch Wissenschaftssinn und genug Achtung vor seinen Vorfahren, um die hohe Bedeutung dieser pompejanischen Ausgrabungen anzuerkennen. Aber nicht das allein. Der stark individualistische Zug unserer Zeit, sowie das Müdewerden in dem grossen modernen socialen Befreiungskampfe, drängte oft die bewusst oder unbewusst aufgekeimten Elemente der Zukunft dazu, auch ihre hie und da in der Geschichte vereinzelt stehenden, vergessenen Vorläufer aus dem Schlafe zu wecken, und sich ihnen dienstbar zu machen. Allein oft kommt es vor, dass diese „weissen Raben" sich umsonst ihre Köpfe zerbrechen über die Ursachen des raschen Verfalls des Ruhms ihrer Vorfahren und frühreif schliessen sie auf die schwarze Undankbarkeit der Mit- und Nachwelt. Arme, stolze Vögel! Wissen sie den nicht von der Unbarmherzigkeit der Menschheit den Pionieren und unzeitgemäss Lebenden gegenüber? Der „sociale Positivismus" hätte sie darüber hinreichend belehrt. Der Geist solcher Geschichtsauffassung hätte auch viele bewahren können, von der Bedeutung eines alten, autochthonen Denkers für seine Zeit nicht nur aus der Chronik der „Professoren — Litteratur" zu schliessen. Die Ansiedlung eines Denkers in den entsprechenden Reihen des geschichtlichen Geistes muss auch mit Rücksicht auf die ausgeübte Wirkung desselben gemacht werden.

Dementsprechend machte sich die officielle Geschichte des menschlichen Denkens auch Feuerbach gegenüber schuldig, indem sie bis zur letzten Zeit ihr Augenmerk nicht in die Richtung eines solchen Denkers lenkte.[1]) Aus diesem historischen Umstand folgt aber keineswegs die geschichtliche Geringschätzung desselben. Mag damit die geringe Bedeutung des Denkers speziell für die Geschichte

[1]) Es giebt doch einen Milderungsgrund für die Historiker der Philosophie, der hier am Platze ist: die völlig unsystematische Arbeit Feuerbachs bildet zum Teil einen solchen.

Digitized by Google

der Philosophie gesagt werden, so fällt dadurch noch keineswegs ein negatives Urteil über seine social-gesellschaftliche Rolle, deren Anerkennung und Würdigung erst von der allseitigen Erforschung des wirklichen Verhältnisses, das je zwischen den Ideen unseres Schriftstellers und den gesellschaftlichen Elementen bestanden hat, abhängt. Aber für Feuerbach trifft nicht dieses *allein* zu. Ihm that man zweierlei Unrecht: einmal damit, dass man ihn in der Geschichte der Philosophie ignorierte und dann dadurch, dass man den *zweifachen* Einfluss auf seine Zeitgenossen mit Stillschweigen zu übergehen pflegte und zum Teil noch heute übergeht; den negativen, indem er die Hegelsche Romantik auszurotten half, und den positiven, indem er die Grundlegung für eine positive Weltansicht gab. Die Zeitgenossen waren nicht weit vom richtigen Wege entfernt, wenn sie schon im „Wesen des Christentums" eine „neue Wendung der deutschen Philosophie" erblickten.[1]) Der eine sah in Feuerbach einen förmlichen Zerstörer der Theologie, der andere einen Widerleger der früheren Philosophie, der dritte wieder einen Vermittler zwischen Philosophie und dem Socialismus (wenn auch unbewusst seitens Feuerbach),[2]) der letzte endlich einen der zwei Faktoren des deutschen Socialismus.[3]) „Man muss die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, schrieb neuerdings in Bezug auf das Centralwerk unseres Denkers — Fr. Engels, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: *wir waren alle momentan Feuerbachianer.*"[4]) Und Karl Marx' enthusiastische Anerkennung Feuerbachs war ursprünglich so hoch, dass sie ihn veranlasste, folgenden Passus niederzuschreiben: „(Aber) wer hat denn das Geheimnis des „Systems"[5]) aufgedeckt? Feuerbach. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? Feuerbach. Wer

---

[1]) Siehe unter demselben Titel mit Zuschrift; Kritik des Buches: „Wesen d. Christ. von L. Feuerbach" von A. Ruge. *Anekdota* zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik v. Br. Bauer, L. Feuerbach etc. Herausg. v. A. Ruge. II. Bd., 1843, pag. 3 ff.

[2]) Siehe u. a. „Deutsches Bürgerbuch für 1845". Herausg. v. Püthmann. Artik.: Feuerbach und die Socialisten, v. K. Grün, pag. 52 ff.

[3]) Siehe Franz *Schmidt* im „Deutschen Bürgerbuch", II., 1846.

[4]) G. v. m. „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", von Friedrich Engels. Zweite Auflage. Dietz, 1895, pag. 11.

[5]) Es ist hier das Hegelsche gemeint.

Digitized by Google

hat zwar nicht „*die Bedeutung des Menschen*“ . . . aber doch „den Menschen an die Stelle des alten Plauderers“, auch des „unendlichen Bewusstseins“ [1]) gesetzt? *Feuerbach* und *nur Feuerbach.*“ [2])

Und in der That, man mag verschiedener Meinung über die Tiefe der Feuerbachschen Kritik des Hegeltums sein: die praktische Wirkung dieses Denkers in der Richtung des Positivismus liegt auf der Hand. Diese wird sich besonders im Laufe unserer Untersuchungen geltend machen. Wir werden sehen, wie man sich bemühte, sich entweder in den schroffsten Gegensatz, wenn auch gewissermassen auf den von Feuerbach geschaffenen Boden, zum Feuerbachianismus zu stellen, oder wie man denselben acceptierte und weiter führte. Immerhin wurde das Konkrete, der Mensch, welcher auch verschieden interpretiert wurde, den weiteren Ausführungen zu Grunde gelegt. Dieser Mensch, den Feuerbach aus dem Kampfe der Philosophie gewonnen hat, ist es, der durch sich die *Erkenntnis* überhaupt bestimmt. Die Wahrheit liegt jetzt nicht in dem Prozesse der logischen Idee, oder vereinfacht, des Denkens, sondern in den physiologischen, voluntaristischen u. s. w. Bedürfnissen des menschlichen Individuums. Allein das Mass der Wahrheit ist keineswegs die That des Einzelnen als solchen, sondern desselben, als gattungsmässigen Wesens. Soll jedoch die Existenz der Dinge durch den *Sensus* (das Denken nicht ausgeschlossen) des Menschen zu erklären sein, so trägt keineswegs jeder einzelne sensualistische Akt in sich die gänzliche Wahrheit des Objekts derselben. Für dieses bestimmte Individuum giebt es doch eine Grenze der Erkenntnis, „ein Ding an sich“, das mit dem vollständigen Wissen der Menschheit, das heisst mit dem Wissen, welches nur durch die Gattung gegeben werden kann, wegfällt. Aber dieses Ding an sich hat z. B. nichts mit demjenigen Kants zu thun. Wenn auch Feuerbach von der Realität der Aussenwelt, der Natur überzeugt ist, wenn auch diese Natur den Menschen hervorgebracht hat (hier nur der gemeinsame Punkt mit dem Materialismus), so wird der Mensch selbst mit seinen

[1]) Es wird hier, wie wir glauben, Br. Bauer gemeint.

[2]) Und schon im Jahre 1843 (Oktober) in einem Briefe an Feuerbach, wo Marx ihm den „umgekehrten Schelling“ nennt, weist er ihm den Kampf mit „*der Philosophie selbst*“ (g. v. m.) zu. (Grün, I. Bd., pag. 361). *Nachlass.* — Vergl. auch die „heilige Familie, oder *Kritik der kritischen Kritik.* Gegen Br. Bauer und Konsorten, von Friedrich Engels und Karl Marx. Frankfurt a. M., Litterarische Anstalt (J. Rütten) 1845“, pag. 139, pag. 49.

Digitized by Google

Sinnen. Empfindungen etc. zur Basis des Menschen ausserhalb der Natur gemacht. Und die letzteren bieten nicht in individueller, sondern in anthropologischer Hinsicht die positive Wahrheit, die Feuerbach nun anstrebt. Ist damit das Ding an sich im metaphysischen Sinne abgeschafft? Wir glauben, dass hier weder die bejahende, noch die verneinende Antwort passt. Ja und Nein, nicht Ja oder nicht Nein. Es hängt meiner Ansicht nach davon ab, von welcher Seite der Feuerbachianismus betrachtet wird, von derjenigen des Materialismus, oder derjenigen des anthropologischen Sensualismus. Von der ersten Seite aus betrachtet, soll die Natur (nicht die Wissenschaft von der Natur) den Raum für das Ding an sich bestreiten, von der andern aber soll das ausserhalb der Regionen der Gattungserkenntnis liegende Ding an sich sein metaphysisches Dasein behaupten. Diese unsere Interpretation des betreffenden Problems, die, wie es scheint, eine grosse Frage im Feuerbachianismus offen lässt, hindert aber keineswegs die positivistische Weltansicht, ihr Recht zu behaupten. Feuerbachs Philosophie will *Menschheitsphilosophie* sein. Wollte man aber hier die Frage aufwerfen: ist Feuerbachs Philosophie *Realismus?*[1]), so kann die bejahende Antwort nur dann sich ergeben, wenn man früher einige Klauseln gemacht hat. Man müsste vorher sein „Wesen" einer chemisch-psychischen, sowie seinen ganzen Menschen einer social-geschichtlichen Analysis unterwerfen und die Kenntnisse seiner, wie auch unserer Zeit hierbei in Betracht ziehen. Ohne diese vorhergegangene Arbeit lässt sich schon eine Lücke, mindestens in der unserer Aufmerksamkeit unterliegenden Phase, in Feuerbachs Realismus verzeichnen. Allein das realistische *Princip* leuchtet jedem ein

Die zweite positive That Feuerbachs, der schon die Vierziger volle Anerkennung zollten, ist seine gewissermassen *geschichtliche* Behandlung des Religionsproblems, wenn auch, im Gegensatz zu den Zeitgenossen Strauss und Br. Bauer, das *Woher* der religiösen Existenz von ihm vollkommen ausser Acht gelassen wurde. Demzufolge soll diese *himmlische* Religion dahin gerichtet werden, aber nicht die irdische, die im Grunde genommen bei ihm in Ethik umschlug.

Die Ethik ist es aber, die mehr noch als der erkenntnistheoretische Sensualismus dazu beigetragen hat, dass das „wahre Wesen"

---

[1]) Was er nun selbst in der Vorrede zur zweiten Auflage des „Wesen d. Christ." bejaht.

seine Geschicke nur in der Gesellschaft von Menschen zu durchleben hat. Und das geschah zum grossen Teil deshalb, weil Feuerbach sich hier vom blossen Vernichtungskritiker in den ausgesprochenen Positivisten verwandelte. So musste hier Feuerbach einerseits der Natur seiner ganzen Philosophie nach den Glückseligkeitstrieb in Schutz nehmen, andererseits aber das Uneigennützigkeitsprincip als eine Notwendigkeit der Moralität verteidigen; dieser Umstand forderte von ihm, nicht nur seinem Gattungswesen Rechenschaft zu tragen, sondern auch dafür zu sorgen (wenn auch unbewusst), dass der abstrakte Umschlag, welcher das letztere umgab, sich ein wenig ausdehne und dass die kontinuierlichen Kennzeichen desselben sich dem Menschen quand même anpassen. Wurde ihm doch die Synthesis zwischen den genannten Principien erst dann möglich, wenn die Ethik ihre Begründung in dem Aristotelschen *ζῶον πολιτικόν*, in der Gemeinschaft von Menschen suchte.[1]) Und hier behauptete der Satz: „der Wunsch ist der Vater des Gedankens" sein Recht. Feuerbach ist in jeder Hinsicht durch und durch Humanist und von grösster Hoffnung auf den Sieg seiner „Liebe" erfüllt: er ist *praktischer Idealist*.

Die vielleicht dem Grundton der Feuerbachschen Philosophie fremden Klänge sind für den Sieg des Positivismus so wichtig, dass wir sie hier nochmals zusammengefasst vor Augen führen. Dass Feuerbach, abgesehen von seiner Leistung betreffs der Bekämpfung der spekulativen Philosophie, ausser der Natur und den Merkmalen des Gattungsmenschen auch, wenn nicht ganz entschieden, das Leben des Menschen mit dem Menschen zur Basis seines Realismus machte, damit leistet sein Positivismus einen nicht zu übersehenden Beitrag zur Sociologie. Dies lässt sich desto schwerer verkennen, wenn man seines ganzen Systems selbst gedenkt. Was ihn dennoch von unserem heutigen Standpunkt aus in dieser Hinsicht nicht hochstellt, ist dasjenige, dass die betreffenden Töne zu leise ertönten; sowie die Zweideutigkeit, die sein Satz vom Zusammenleben zulässt. Allein wer den Grundcharakter des Feuerbachschen Positivismus kennt, wird nicht zögern, das „Leben des Menschen mit dem Menschen" mehr auf die Rechnung des menschlichen „Wesens", als auf diejenige der historisch-gesellschaftlichen Bedingungen des Lebens zu setzen, wenn

---

[1]) Da trifft Marxs Vorwurf, F. habe nur mit dem abstrakten Individuum zu thun, schon nicht vollkommen zu.

Digitized by Google

auch eine gewisse Synthesis zwischen diesen zwei Standpunkten in mancher Beziehung im kritisch erklärenden Teil des Feuerbachianismus sich vorfindet. So wird das „Wesen“ und die Geschichte gleichberechtigt ins Feld geführt, wenn es gilt, einerseits das religiöse Bedürfnis und andererseits das *bestimmte* Bild, welches das letztere angenommen hat, zu erklären. Das XVIII. und XIX. Jahrhundert führen hier also in gleicher Weise das Wort, wenn auch das erste, insbesondere in der Erkenntnislehre, immer in den Vordergrund tritt. Schade ist es, dass hier nicht bewusst angefangen ist, was das kommende Jahrhundert ohne Zweifel thun wird: wir meinen die Synthesis zwischen der vom XIX. Jahrhundert so verspotteten und verhöhnten Menschennatur und dem Real-Historismus, der seine Siege auf allen Gebieten des Wissens glorreich feiert.

Und in der That, was man vor fünzig Jahren nur apriori ahnen konnte, würde man kraft der individuellen, sowie der socialen Psychologie im stande sein, mit grösserer Entschiedenheit, Kenntnis und Erfolg, als damals aposteriori zu konstruieren. Dazu gehört jedoch auch folgende Vorbereitung: als *Analogie* gebraucht, soll der Apriori-Historismus eines Hegel in den Real-Historismus eines Darwin umgewandelt werden.

Lassen wir uns aber nicht von unserer eigentlichen Aufgabe abbringen, behalten wir immer den Feuerbach der vierziger Jahre und seine Bedeutung *für* die vierziger Jahre im Auge. Damals war es sehr wichtig, anstatt der Hegelei einen Menschen und, wie man glaubte, einen wahren, von Metaphysik und Abstraktion befreiten Menschen zu bekommen. Es war eine sogenannte Uebergangsperiode im socialpolitischen Leben und der sogenannte Kapitalismus forderte Raum und Luft. Die alte Ordnung hatte noch nicht ihren Abschied genommen [1]), die Richtungen der neuen wurden noch nicht scharf bezeichnet. Jedenfalls trat für jeden Denkenden das sociale Sein in den Vordergrund, jedenfalls forderte der leidenschaftliche Mensch für sich Aufmerksamkeit. Das geistige Leben — wie dies stets in einer Abbruchsperiode zu geschehen pflegt — verlief in raschem Tempo. Man brauchte ein System, von dem ausgehend man leicht das „Heil“ finden konnte, so leicht, wie es nur dem Sprachgebrauche jener Zeit entsprach: „sogar eine ganze Nacht zu durchwachen, um die sociale Frage lösen zu können.“ Dazu gesellte sich noch

[1]) Im Einzelnen ist dies noch im heutigen Deutschland der Fall.

der niedrige Stand der Socialwissenschaft, sowie die geringe Schätzung, welche sie damals fand. Feuerbach zerstörte das Reich des philosophischen Gewaltherrschers, versicherte, dass mit ihm die Philosophie überhaupt auf immer aufhöre und erheischte schnelle Erlösung, die den Namen trug: gattungsmässiger Mensch, göttlicher Mensch, einfach — Mensch. Die nach Erneuerung und „Zusammenbruch" strebende Welt wurde „momentan" Feuerbachianisch. Und der Feuerbachianismus, wenn auch noch nicht völlig entwickelt, dafür mit dem Kultus des Durchschnittsmenschen ausgerüstet, passte am besten zu jener Zeit, da die Dämmerungen des Feudal-Absolutismus sich zerstreuten und die Morgenröte der Demokratie aufzusteigen begann. Repräsentiert Bruno Bauers Philosophie oder vielmehr seine Geschichtsauffassung die Macht der Intelligenz im Laufe der Geschichte, sowie in seiner Zeit und wird er zur Vergangenheit gerechnet, indem ihm das sociale Sein aus den mit allen möglichen Befugnissen ausgestatteten *Heroen* und einer bewusstlosen *Masse* besteht, so stellte Feuerbach (und zu ihm gesellte sich teilweise Strauss) gänzlich den Ideologen der aufkommenden und jetzt in Deutschland Kräfte gewinnenden Demokratie vor: waren sie es doch, die, wenn auch auf dem religiösen Gebiete die Illusion betreffs der aristokratisch-historischen Persönlichkeiten zerstreuten und war es doch Feuerbach vor Allem, der durch die gattungsmässige Empfindung alle Menschen nivellieren wollte. Seine Moral ist sogar eine socialistische Moral, seine Auffassung der Individualität, die im Heranziehen einer mittleren, durchschnittlichen Persönlichkeit besteht, ist eine demokratische Auffassung. Ja, seine Philosophie kennt, wie es scheint, keine andere. Das aufkeimende Neue suchte, wenn man will, seinen philosophischen Advokaten und fand ihn also zunächst in Feuerbach. Feuerbach sanktionierte dasselbe, dieses hingegen zollte ihm gegenüber seine volle Anerkennung.

Mitten drin, auch am Ausgange des deutschen klassischen Idealismus, auf dem von Bruno Bauer und Feuerbach geschaffenen Boden und mehr im schroffsten Gegensatz zu diesen und in Opposition zu dem aufblühenden Liberalismus und Socialismus, sowie im Schosse dieser socialpolitischen Doktrinen leuchtete als Meteor das böse und kühne Wort Kaspar Schmidts. Mag dasselbe sich gerühmt haben, jede Ideologie und Philosophie abgeschlachtet zu haben, so ist es doch, wie sich ergeben wird, seinem inneren Wesen nach zum grössten Teil ein a priori konstruiertes, „philosophisches" Wort.

Digitized by Google

Und was das Wichtigste ist: ebenso wie Feuerbach in mancher Hinsicht *unhistorischer Mittel* sich bedienend, *kämpft* er mehr um den Positivismus, als dass er thatsächlich einen Sieg davongetragen hätte.

Viertes Kapitel.

Eine Philosophie des Individualismus.

(Max Stirner.)

„Mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben." J. G. Fichte.

a) Einleitendes.

Uns kann hier nicht die Persönlichkeit *Kaspar Schmidts* in Anspruch nehmen, auf der auch jetzt, nach der mühevollen Arbeit eines seiner vielleicht grössten Bewunderer und Verehrer, John Henry Mackays, der finstere Schatten des Philistertums ruhen geblieben ist. Aber *Max Stirner,* der Autor des „Einzigen und sein Eigentum" ist ein Einziger, dem der historisch forschende Gedanke eine Erklärung geben darf und teilweise auch geben kann. Das Umstandswort *teilweise* soll zum Teil auf Kosten der Erkenntnislehre der geschichtlichen Ereignisse überhaupt zurückgeführt werden, sowie auf den offenbaren Gegensatz, in dem Schmidt, der alte Student, der Lehrer, das Mitglied der „Freien", der Mitarbeiter der Marxschen „Rheinischen Zeitung", der zur märzlichen Revolution ganz passiv sich Verhaltende und endlich der Berliner ... Milchhändler, zu Stirner steht, dem extremsten Ausläufer der Hegelschen Philosophie, dem Abschlachter aller Ideologie und Symbolik und doch dem grössten Ideologen und Symboliker, dem Bekämpfer der historisch-menschlichen Dichtung und doch dem Manne, der manchmal in der That historisch-kritischen Argumentationen gegenüber das *sic jubeo, sic volo* setzt, dem stolzen Hasser aller erdenklichen Gesellschafts- und Staatstheorien und menschlichen Verbände, dem Prediger des schroffsten Egoismus, dem kühnsten Egofeierer, dem Vorfahren des modernen Anarchismus, dem Vater der unerschrockenen „Canaille" (Nietzsche), dem bösen und grossen Ironiker, dem zuletzt lachenden und alle menschliche Wahrheit auslachenden Zerstörungsphilosophen. Es ist Mode geworden, bei

der Betrachtung einer geschichtlichen Person oder eines historischen Ereignisses die sogenannte Milieu-Theorie ins Feld zu ziehen und auf solche Art und Weise die der Erkenntnis unterliegenden Objekte ihrer Geheimnisse zu entkleiden und ihre irdische Herkunft aufzufinden. Allein hier wird oft gesündigt, indem man nicht genau an den Erscheinungsgang des betreffenden Ereignisses denkt: heute hervorgegangen, fängt es doch bisweilen seine Wirkung erst übermorgen an auszuüben und trifft dazu nicht immer mit gleicher Stärke jeden und überhaupt gar nicht jeden. Sogar diese historische Caprice in den Kauf genommen, möchte ich nun der Fabel, nach der der „Einzige" bei seinem Erscheinen den Himmel des deutschen Geistes wie ein *Meteor* (dieses nicht metaphorisch genommen), von dem man nicht weiss, woher es stammte, beleuchtet habe — dieser Fabel möchte ich ihre Schwingen stutzen. Liegt doch die Machtquelle des Fabelhaften — wie ich glaube — in den Flügeln, deren Flügelschlag mehr den Gesetzen der einzelnen Seele, als den der historisch-gesellschaftlichen sich zu unterordnen weiss. Versuchen wir nun diese Arbeit.

Es ist sogar schon zur Schablone der Geschichte geworden, dass die sog. Uebergangsperioden unter andern durch einen oder manchen geistigen „Tyrannen", denen sich zu unterordnen alle denkenden Persönlichkeiten, welche sich so oder anders nicht ausserhalb der Schranken des „Lebens" plötzlich einfinden wollen, genötigt sind. Und desto stärker zeigt sich qualitativ, sowie quantitativ die Wirkung der Zeitgötter, je umfangreicher die Zahl derjenigen ist, die von den Principien der Meister durchdrungen sind, die Fähigkeit besitzen, diese zu verdauen. Und dieses darum, weil hier die Wirkung der *Masse* massgebend ist, die allein schon durch das Faktum ihrer Existenz unabwendbar auf die „Seelen" der Zeitgenossen einwirkt. Sind doch die Erscheinungen, welche durch die „*ψυχή*" verwaltet werden, der Masse, wie bekannt, zugänglicher, als die durch das logische Denken, durch die Vernunft geleiteten. Dieser letzte Umstand erscheint als eine derjenigen Ursachen, wie rein wissenschaftliche oder abstrakt philosophische Principien, die früher schwer von zwei oder drei Konventikeln von Fachmännern verstanden wurden, jetzt eine neue Form bekommen müssen und sich soweit modificieren lassen, als es einerseits das geistige Niveau der neuen Bekenner der betreffenden Principien erlaubt, und anderseits selbstverständlich, als diese Principien selber ihrem Wesen nach der Variierung sich fähig erweisen.

Digitized by Google

Auf diese Weise nun ergiebt sich ein ehemals wohl eingerichtetes, damals auf unerreichbaren Höhen stehendes, jetzt aber in einen Abgrund hinuntergestossenes System, wo jeder seiner geistig-psychischen Entwicklung gemäss dieses umwandelt, öfters aber nur so verfährt, dass er von der ganzen Kette der Doktrin die ihm leicht zugänglichen Wahrheiten herausholt; diese einzelnen Wahrheiten nun wären berufen, dem ganzen System den Ton zu verleihen. Die Doktrin verliert ihren wissenschaftlichen Kredit und, einmal diskreditiert, ist sie nicht mehr im stande, die Aufmerksamkeit der *Persönlichkeiten* auf sich zu lenken.

Aber dieser Prozess kann auch anders gedacht werden, da wir ihn auch als sich anders entwickelnd beobachten, was durchaus in keinen Widerspruch mit dem soeben Skizzierten gerät, sondern jenen vielmehr ergänzt. So erscheinen diese Persönlichkeiten als scharfe und kräftige Protestanten den landläufigen Richtungen gegenüber, oft sogar der letzteren sich nicht ganz bewusst. Und hier beherrscht die „ψυχή" die Vernunft, auch hier erscheint sie als dominierender Faktor bei der Auswahl der Richtung, aber keineswegs wirkt sie auf die logische und wissenschaftliche Begründung der Richtung selber, oder, was öfter stattfindet, die neue „Richtung" erreicht keine wissenschaftliche Reife und „gehört" vielmehr ins Gebiet der socialen Kunst. Ausser diesen angedeuteten Ideenrichtungen wirkt bisweilen auf die betreffenden Persönlichkeiten die mehr oder minder ideologisierte [1]) historisch-traditionelle, sowie die zeitgemässe Wirklichkeit ein.

Auf die Individualität also können ihren Einfluss ausüben: einerseits das Fliessen des social-psychologischen Seins, andererseits die Fähigkeit und die Richtung dieser Fähigkeit der betreffenden Individualität zur Reaktion auf das *gegebene* Leben. — Diese Erkenntnisfähigkeit des Individuums erkennen wir sozusagen zur Hälfte, und diese Thatsache hängt zusammen mit dem Charakter unseres Erkenntnisobjekts. In der That: diese Fähigkeit ist eine psychische Erscheinung und die Erkenntnis derselben wird sich daher 1. auf Grund ihrer äusseren Offenbarung ergeben, 2. auf Grund der vergleichenden Erfahrung, welche, als solche, nur mehr das Allgemeinmenschliche, sowie Allgemein-historische zu erschöpfen im stande

[1]) Im social-philosophischen Sinne; im rein philosophischen oder erkenntnistheoretischen stellt sich uns Alles eine gewisse Ideologie dar.

ist, das spezifisch-Individuelle der gegebenen Persönlichkeit aber nur ganz dunkel ahnend, das seinerseits auf die sog. Erblichkeit, auf die Formen des Empfanges der äusseren Erscheinungen und ihrer innern Bearbeitung, sowie auf den allgemeinen Zustand der Persönlichkeit, während der Wirkung dieser äusseren Erscheinungen, sich reduzieren lässt; hier mündet nun die sociale Psychologie in die individuelle ein, oder beide begegnen sich vielmehr. — Diese kleine Exkursion in ein vielleicht unserem eigentlichen Thema fremdes Gebiet, die Erinnerung an eine derartige Methodologie, findet absichtlich ihren Platz an diesem Orte. Wie wir noch seinerzeit ausführlicher sehen werden, ist doch Stirner mehr ein moderner, als geschichtlicher Denker, welcher der Gegenwart wohl Not thut. Und als „Gott" für eine Art der „Modernen" soll er auch „göttlich" erscheinen. Aber dem „Deus ex Machina" sprechen wir hier jede Existenz ab, nicht etwa im Glauben an die Wissenschaftlichkeit, sondern infolge der vorgefundenen Thatsachen, im Hinblick auf die soeben erbrachte Erwägung social-erkenntnistheoretischer Natur.

Wenn man nur an das alles, was Stirners Buch berührt, denkt, ist schon ersichtlich, wie die Zeit mit ihren verschiedenen Problemen den „Einzigen" drückte und wie sie diese oder jene Antwort von ihm forderte. Es war doch die Zeit, als insbesondere der Mangel der kapitalistischen Produktion Deutschland quälte und das Wort: „Le mort saisit le vif" am besten die Lage der Dinge ausdrückte. Der Kapitalismus hatte noch nicht genug Raum und Luft gewonnen, um die Etappe des Pauperismus überschreiten zu können. Von der Demokratie sprach man mehr, als man sie machte. Man verstand noch nicht das Wesen der kapitalistischen Produktionsweise, man ahnte gar nichts von der *relativen* Anpassungsfähigkeit derselben. Der neuentstandene Proletarier wurde mehr als der römische Pauper begriffen und im besten Falle als ein Mann, dem nichts helfen kann und soll, als die sociale Revolution. Die Unzulänglichkeit des Liberalismus, die auf dem social-wirtschaftlichen Gebiete aufgetauchten Aufgaben zu lösen, rief eine scharfe Opposition gegen ihn heraus. Die socialistischen und kommunistischen Theorien wurden jetzt en gros aus England und insbesondere aus Frankreich herübergeschmuggelt. [1])

[1]) Was sich im Verlauf der Arbeit erklaren wird.

Digitized by Google

Die Einheit und Unterordnung unter das Ganze, die Auflösung des Subjekts in's Objekt, in's Absolute, vertritt jetzt, wenn auch auf einem engeren Gebiete, anstatt des Hegelschen Systems das sociale — der Socialismus. Und dieser Socialismus fand schon längst in Deutschland im gewissen Sinne seine Vorläuferin in der Professoren-Gelahrtheit. Fand doch die Enttäuschung am Manchestertum schon seit Anfang der dreissiger Jahre in der rein ökonomischen Wissenschaft statt: die sog. *historische Schule* ist es gewesen, die als Reaktion dem Smithianismus und dessen extremen Individualismus [1]) gegenüber, ins Leben gerufen worden ist. Indem aber jener Socialismus das laissez-faire verwarf, zeigte er *die Neigung* (was späterhin klar hervortreten wird), den Liberalismus als solchen gänzlich aus der Welt zu schaffen. Da die damaligen Socialisten von dem Kapitalismus nur verstanden, dass er die freie Konkurrenz, das bellum omnium contra omnes und zu gleicher Zeit die Verelendung der Massen verbreitet, verloren sie auch den Sinn für die Demokratie. Kants „Rechtsstaat", der unserer Ansicht nach als eine unbedingte Vorbedingung des Socialismus betrachtet werden darf, wurde demgemäss völlig ignoriert. Zur solchen Ignorierung aber verleitete viele auch die uns bekannte dialektische Methode, welche nur vom „Umsetzen" spricht. Ohne die pädagogischen Mittel des Kapitalismus erprobt zu haben, strengte man sich an, einen Teufelssprung zu machen, um mit einem Male Theorie und Praxis zu vereinigen und in das kommunistische Eldorado zu gelangen. Von zweierlei Seiten her, von konservativ-reaktionärer (Rechtsschule von Savigny) und durch Hegel vermittelter socialistischer, feierte man den Staat und die „Gesellschaft", die die Absicht gehabt haben sollten, den Einzelnen zu ersticken. Das socialpolitische Leben mit seinen ungelösten Problemen tritt allmählich in den Vordergrund und trägt vielleicht mehr zur Verwerfung des Hegelschen Systems bei als die unvollständige Kritik innerhalb der Schule. Der neue Gott — „Gesellschaftliches", „Gemeinschaftliches", forderte seinen Tribut und rief eine spezifische Stimmung hervor, zu der sich nun Stirner

[1]) Wir fassen hier ins Auge den Smithianismus, wie er im grossen und ganzen aufgefasst wurde; wie nun Prof. *August Oncken* neuerdings den Nachweis führte, wies schon A. Smith „den Ausschreitungen der kapitalistischen Klassen einesteils und denen der Staatsmänner anderenteils mit gleicher Energie entgegenzutreten". (Das Adam-Smith Problem.) Zeitschrift für Socialwiss., I. Bd., 4. Heft, 1898, pag. 279.

in Opposition stellte. Und in diesem Protest gegen die „Viel zu Vielen", schon in dieser *einen* der Ursachen des Aufkommens des „Einzigen" liegt etwas gemeinschaftliches mit dem Erscheinen Nietzsches, des modernen Einzigen. Während aber bei dem modernen Dichter-Philosophen, diesem Nachfolger der „Weisen der platonischen Republik und Stoiker etc." ausser dem Streben zur persönlichen Vervollkommnung, Stärke und absoluten Souveränetät, ein Kulturproblem das grosse Wort führt, nämlich die Züchtung des Uebermenschen, denkt Stirner nur an den Selbstgenuss, „Egoismus" des kraftvollen Individuums; richtete sich gerade Nietzsches Donnerkeil gegen den Mangel an „reinem", nicht philisteriösem Denken, so strebte Stirner darnach, dem so zu sagen überarbeiteten Denken des deutschen Idealismus eine Opposition zu bereiten. Dieses ist der Boden, aus dem Stirner mittelbar und unmittelbar herauswuchs. Die Kritik der religiösen Probleme, die durch Strauss, Br. Bauer und Feuerbach geführt wurde, nahm zugleich auch diese oder jene Ideale der Menschheit, dieses oder jenes vergötterte Menschliche in Anspruch. Sie alle bekämpften den Gott und schufen doch, wie wir sehen, für sich selbst Wesen, die für Stirner noch als Götter galten und die daher, dem tollen Zuge der „absoluten" und „reinen" Kritik folgend, abgeschafft werden müssten. Da nun Stirner an den Menschen des Feuerbachianismus und der „reinen Kritik" anknüpft und „social-psychologisch" bestimmt, es für gut hält, ihre Arbeit fortzuführen, so gehen hier die Wege Nietzsches und Stirners auseinander. Nietzsche lernte in seinem inneren Leben, voll tiefer Tragik und Pessimismus, eine Wahrheit kennen, gegen die Stirner seine schärfste Waffe richtete: nur das Religiöse, die Ethik, die Hoffnung auf den Uebermenschen kann das Leben noch erhalten, postuliert der Bourgeois-Aristokrat Nietzsche; nur das Ich, das ein *eigner, spezifischer* Mensch ist, der alles auf sich selbst abstellt, ist im stande, volles Glück zu gewähren — wiederholt auf verschiedene Art der aristokratische Proletarier Stirner. Und wenn wir im ausschliesslichen Feiern des Uebermenschen nur den Schwanengesang der aristokratisierten Bourgeois-Ordnung erblicken können [1]), so verkündete (oder mindestens wollte er es thun) Max Stirner in *seinem*

[1]) Für solche Art von Individualismus halten wir auch denjenigen von Gabriel Tarde; vergl. dessen: „La Politique et la Foule" (Revue d. Paris, 1898).

Digitized by Google

Problem einerseits, ohne es geahnt zu haben, den Kampf des Proletariats um seine Emancipation, andererseits aber die freie Selbständigkeit der Individualität überhaupt, die dem *modernen* Socialismus anhaftet und die, wenn man der Teleologie in der Geschichte Glauben schenken darf, der fernen Zukunft angehören wird. Fragen wir uns jedoch, was für die Richtung, die Stirner einschlug, den Hauptgrund bildete, die socialisierende Stimmung seiner Zeit oder der „Mensch" und der aus dem Hegeltum herausgewachsene unvollendete Realismus, so können wir, wenn es gelingt, irgend ein Kriterium aufstellen und diesen Punkt erst dann beleuchten, wenn die „Natur des Einzigen und seines Eigentums" zuvor von uns analysiert und erkannt worden ist. Diese Arbeit muss aber anfangen mit dem, was Stirner nicht war, oder vielmehr nicht sein wollte. Die Ursache davon ist u. a. die sokratische Art und Weise, in der der „Einzige" seine eigenen Gedanken zu entwickeln sucht.[1])

b) Stirner, der Bekämpfer der Ideologie und des Bestehenden; Ansätze zur Klassendoktrin.

Sucht man das Innere der linken Junghegelianer zu durchdringen, so leuchtet einem ein Subjektivismus entgegen, der das Hegelsche Absolute zu verzehren droht. Es ist da eine eigenartige Erinnerung an Kant und Fichte. Es will scheinen, dass „Alles seine Kehrseite hat." Wollte der Stammvater der modernen Philosophie die Begriffe und sein genialer Schüler das gesamte Weltall vom Subjekt hervorgebracht wissen, so verstand es Hegel dagegen, dieses kräftige Ich zu bändigen und es zum blossen Zuschauer des sich selbst entwickelnden Begriffs oder des Absoluten herabzusetzen. Bruno Bauer und L. Feuerbach, Philosophen Hegelscher Descendenz, nahmen das Princip des deutschen Idealismus in Schutz, aber nichts kehrt wieder zurück! Man entwickelte allmählich ein Subjekt, das dem Positivismus näher stand, als dem Idealismus. Und der eigentliche Schöpfer dieser That war von Hause aus ein Positivist, dem der starke Drang nach Positivem, Realem seine Frucht zu zeitigen half. Aber einem, ich möchte sagen, universal-verzehrenden Geist, wie Stirner, genügte das nicht. Bei ihm giebt es keine Schonung für den Idealismus; er kann ihm seine bisherige Herrschaft nicht vergessen und verzeihen und proklamiert die wichtigste und kräftigste Macht desselben, den Geist,

[1]) Die Unsystematik, die bei ihm, wie bei Feuerbach, herrscht, erschwert die Darstellung seiner Ansichten erheblich.

das Denken für den grössten Tyrannen des wieder gewonnenen Subjekts. Der Kampf soll jetzt hauptsächlich, ja ausschliesslich mit dem Geist, dem „Spuck" geführt werden und dieses im Namen des einzelnen Ich. Tobte bisher der Streit seiner Zeitgenossen und Meister vornehmlich um die Bekämpfung der „Götterwelt" und der „himmlischen Religion", so führt Stirner ihre Sache weiter fort und, wie es scheint, in den von jenen angebahnten Wegen. Vielleicht der entscheidenste Gegner der alltäglichen Sitte, wird er unbewusst zum Nachahmer. Er wird verdächtig. Ueberall spukt nun der Geist, alles Geschichtliche und ausserhalb seines Ichs Wohnende wird in eine religiöse Macht umgefärbt, als ob diese der Selbständigkeit seines Ich drohte.

Was für Feuerbach, an den er (wie ersichtlich) anknüpft, die Theologie war, das sind für ihn die Ideologen. Die Religion, lehrte Feuerbach, ist die menschliche Vorstellung, das Produkt der menschlichen Phantasie und Gott ist das Selbst des Menschen, der nie über das „Wesen" hinaus kam. Diese neuesten Empörungen gegen Gott — meint Stirner — sind nichts als die „äussersten Anstrengungen der „Gottesgelahrtheit", d. h. theologische Insurrektionen".[1]) Der Begriff der Religion wächst bald ins Ungeheure aus und schliesst damit auch die Erkenntnislehre in sich ein.

Alle bisherigen und zukünftigen Philosophien sind, um mit Göthe zu reden „Kreaturen, die wir machten", um von ihnen abzuhängen. Stirner empört sich hauptsächlich gegen die *Begriffe,* und wir erkennen in ihm auf diese Weise, wessen Geistes Kind er ist. „*Begriffe* sollen überall entscheiden, Begriffe das Leben regeln, Begriffe *herrschen.* Das ist die religiöse Welt, welcher Hegel einen systematischen Ausdruck gab, indem er Methode in den Unsinn brachte und die Begriffssatzungen zur runden, festgegründeten Dogmatik vollendete. Nach Begriffen wird alles abgeleiert, und der wirkliche Mensch, d. h. Ich werde nach diesen Begriffsgesetzen zu leben gezwungen. Kann es eine ärgere Gesetzesherrschaft geben?" — rief der Einzige aus.[2])

Der Geist Hegels, der sich in ihm, ohne seinen Willen, versteckt hat, lässt ihn weiter schreiben: „Jetzt herrscht in der Welt nichts als *Geist.* Eine unzählige Menge von Begriffen schwirren in

---

[1]) „Der Einzige u. sein Eigentum", von M. Stirner (K. Schmidt). Leipzig, Verl. v. P. Reclam, jun. (Erschien z. erstenmal 1844 pseudonym).

[2]) „Der Einzige u. sein Eigent.", pag. 115.

Digitized by Google

den Köpfen umher, und was thun die Weiterstrebenden? Sie regieren diese Begriffe, um neue an deren Stelle zu bringen!“[1]) und sich von ihnen unterordnen zu lassen. Und so ist es seit den Jugendjahren jedes Menschen, seitdem wir anfangen, die uns umgebende Welt zu fühlen — so war es im Laufe der ganzen menschlichen Geschichte. Im Menschenleben richten sich unsere Thaten nach unseren Gedanken (Ideen, Vorstellung, *Glauben*), wie in der Kindheit nach den Befehlen der Eltern.[2]) Auch „die Weltgeschichte — klagt Stirner — ist mit uns grausam umgegangen, und der Geist hat eine allmächtige Gewalt errungen“. Und daher „wie so bettelhaft wenig ist uns verblieben, ja wie sogar nichts! Alles ist entrückt worden, an nichts dürfen wir uns wagen“ und können nicht, um nicht zu gleicher Zeit auf eines der durch die Menschen errichteten Gespenster zu stossen. Die Gespensterwelt lauscht überall und unter dem Namen Begriff, Gott, Religion, Philosophie, Achtung, Recht, Gesetz, Sittlichkeit, Moral, Tugend, Heiliges, Liebe, Gutes, Böses, Ehe, Familie, Mensch, Menschlichkeit, Christentum, Gesellschaft, Staat, Volk, Menschheit etc. etc. verzehrt sie jeden Augenblick das eigentliche, spezifisch bewegliche Ich. „Glückliche *Unbefangenheit* des begehrlichen Menschen, wie unbarmherzig hat man Dich an dem Altare der *Befangenheit* zu schlachten gewusst. Um den Altar wölbt sich eine Kirche, und ihre Mauern rücken immer weiter hinaus. Was sie einschliessen ist *heilig*. Du kannst nicht mehr dazu gelangen, kannst es nicht mehr berühren. Aufschreiend in verzehrendem Hunger, schweifst du um diese Mauern herum, das wenige Profane aufzusuchen und immer ausgedehnter werden die Kreise deines Laufes. Bald — warnt den Menschen der „Einzige“ — umspannt jene Kirche die ganze Erde und du bist zum äussersten Rande hinausgetrieben; noch ein Schritt und die *Welt* des *Heiligen* hat gesiegt. Du versinkst in den Abgrund“ (116—117). Die Menschheit lebte, d. h. quälte sich bisher ab, indem sie Principien, einer *„fixen Idee“* huldigte. Man litt, indem man von einem *fremden* Standpunkte sich beeinflussen liess. Und dieser fremde Standpunkt ist das von Stirner so bitter gehasste Denken. „die *Welt des Geistes*, der Ideen, Wesen . . . u. s. w.; . . . der Himmel ist der „Standpunkt“, von welchem aus die Erde bewegt, das irdische Treiben

[1]) Ibid., 115—116. Als ob hier die Bauersche Schule gemeint sei.
[2]) Ibid., pag. 20.

Digitized by Google

überschaut und — verachtet wird. Sich den Himmel zu sichern, den himmlischen Standpunkt fest und auf ewig einzunehmen, wie schmerzlich und unermüdlich rang darnach die Menschheit" (76—77). So leidenschaftlich tief und *geistreich* klagt der grösste „offizielle" Hasser des *Geistes*. Aber der Mund des Einzigen ist voll von originellen und kühnen Ideen und auch .... Wahrheiten, die nie mit solcher Konsequenz der philistösen Menschheit so offen ins Gesicht geschleudert wurden, sobald er im Einzelnen das Innere der Ideologien aufzudecken strebt und sie zu Grabe trägt. Der „Einzige", schon als solcher, irrt, aber mit voller Seele, stolz, kühn und böse. Er entheiligt, und er ist gross, dieser Entheiliger. Er schlachtet mit Entschiedenheit und das Lachen kleidet ihn noch besser als der Kummer. Sehen wir nun den Ironiker seine Arbeit weiter vollziehen.

L. Feuerbach stellte anstatt des abstrakten Geistes die sinnliche Wahrnehmung als Organ der Erkenntnis auf und bindet diese an den Gattungsmenschen, über dessen Schranken kein Mensch hinaus kann. Stirner ging einen Schritt weiter und erklärte für wirklich wahr nicht den allgemeinen Menschen, der gar nicht existiert, der ein Gedächtnis, ein Absolutes ist, sondern den individuellen Menschen, das eigenartige Ich, wie es hie und da existiert, aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Bauersche „Species"[1]) veranlasst; aber immerhin wird festgehalten an dem Feuerbachschen Sinnlichen, das die Existenz darstellt. Gelang es aber Feuerbach nicht, wie wir wissen, in seinem „Wesen des Christentums", dem nun zeitlich der „Einzige und sein Eigentum" nachfolgte, das Denken zur Ruhe zu bringen, so interessiert Stirner dieses Problem gar nicht; und wenn ihn dieses in Anspruch nimmt, so dient es ihm nur dazu, sich in ihm (wie wir eben sahen) einen Hegelschen Begriff vorzustellen, der dem wahren, also *sinnlichen* Ich, als solchem, Zwang anthut und der als etwas dem Ich Nicht-Eigentümliches, sondern Fremdes für dessen Freiheit angewiesen werden soll. Soll nun aber mit dieser That Ernst gemacht werden, so muss man unerschrocken das Geheimnis aller möglichen Ideenkomplexe ans Tageslicht rücken. Was ergiebt sich nun? Im Grossen betrachtet, kennt nach Stirner die Weltgeschichte bisher zwei grosse Abschnitte, das „negerhafte Weltalter" — das Altertum.

---

[1]) Siehe Ende II. Kapit., I. Abschn.: aus Stirners Buch geht hervor, dass er die Litteraturzeitung von Bauer gut kannte.

Digitized by Google

die Zeit der Abhängigkeit von den Dingen[1]) und das „mongolenhafte Weltalter“, die Zeit der Abhängigkeit von Gedanken, die christliche[2]). Um die Zukunft das Wort sprechen zu lassen, um also das Ich, als Eigner der Welt der Dinge, und Ich als Eigner der Welt des Geistes heraustreten zu lassen, soll jetzt hauptsächlich mit der letzten Phase des „Mongolentums“ abgerechnet werden. Als Repräsentanten derselben sollen diejenigen dienen, die an die Stelle den übermenschlichen Gottes einen menschlichen gesetzt haben. Und wer trägt von den Progressiven an dieser That mehr Schuld, als Feuerbach, der den *Homo* als *Deus* aufgestellt hat und der die Religion in Ethik, diese Vertreterin wie aller anderen über dem Ich stehenden Mächte, so auch der „fixen Ideen“, der „Gespenster“, der Kategorie *des Sollens,* umwandeln lässt.[3]) Damit haben sich nur die Namen geändert, immerhin beherrscht uns noch etwas[4]), immerhin bleibt Religiöses, der „Begriff der *Gebundenheit*“, stehen. Was ist denn das *Sittliche* anders, als eine Transcendenz, als „eine vollkommene Herrschaft des Heiligen“ einer „Hierarchie“? Diese Sittlichkeit thut doch ihre „Pflicht und Schuldigkeit“ nicht aus den inneren Bestrebungen des *Willens,* sondern aus der Liebe zum Guten, der Uneigennützigkeit.[5]) Gutes, Böses u. s. w. — spottet der Einzige — welche Organe der „Besessenheit“. Ein Nero ist in seinen Augen nichts als ein „Besessener“[6]) und dieser Nero — versichert uns Stirner — „war nicht schlimmer als seine Zeit“, die ihm an Stelle „ihres *Willens*“ sittliche Forderung entgegenhielt.[7]) Aber warum in die Vergangenheit gehen? Die ihn umgebenden Liberalen, die nur zu „lamentieren und petitionieren“ verstehen, sogar die Radikalen und „Freien“ jeder Art, Socialisten und Kommunisten, die an die „Menschlichkeit“ appellieren, die anstatt des bürgerlichen den „freien Staat“, die „freie Gesellschaft“ setzen wollen, sind ihm von „Frömmigkeit“ überfüllt, streben — nach ihm — im Grunde genommen einem

---

[1]) Vom Hahnenfross, Vögelflug, vom Niesen, vom Donner und Blitz, vom Rauschen heiliger Bäume u. s. w.

[2]) Ibid., siehe 81 ff.

[3]) Vergl. pag. 72.

[4]) Speziell bei Feuerbach ist nach Stirner dieser Herrscher das Prädikat (siehe pag. 60, „Der Einzige u. sein Eigent.“).

[5]) Ibid., pag. 65.

[6]) Ibid., pag. 66.

[7]) Ibid., pag. 67. Wie leicht lässt sich hier ein Moment des Marxismus anerkennen.

„Herrenwechsel“ entgegen. Die Uneigennützigkeit — dieses ci-devant der Moralität — was ist es anders, als ein „fixer Zweck“ oder „fixe Idee“, da diese gerade dort anfängt, „wo ein Zweck aufhört, unser Zweck und unser Eigentum“, mit dem wir nach *Belieben* umgehen können. Wohin sie nur blicken, überall begegnen wir Opfern der „Selbstverleugnung“. Ehe, Familie — übt der „Einzige“ Kritik — für Alles ist bei euch ein Codex von Regeln vorhanden, der die Stürme der Natur verstummen lässt und „Meerstille glitt hin über den Ocean deiner Begierden.“ [1]) Die Gewohnheit der Entsagung kühlt die Hitze des Verlangens „und die Rosen deiner Jugend erblassen in der — Bleichsucht deiner Seligkeit. Die Seele ist gerettet, der Leib mag verderben! O Lais, o Ninon, wie thatet ihr wohl, diese bleiche Tugend zu verschmähen!“ [2]) Stirner ladet uns ein, die Ehe zu betrachten. Auch hier ist im Grunde genommen seine Kritik mehr gegen den *Begriff* Ehe gerichtet, gegen die Monogamie als solche, als gegen die verschiedenen Arten von Ehen, feudale, bürgerliche u. s. w., denn auch hier (worauf wir zurückkommen werden) fehlt vielleicht einem der tiefsten deutschen Denker der historische Sinn. Das Urteilen über die „heilige Ehe“ der „Sittlichen“ geht ihn nichts an. Er hat weder „sittliche Gute“, noch „unsittliche Sünder“ gern. Sein Einziger, der Egoist steht vielmehr, um mit Nietzsche zu reden, „jenseits von Gut und Böse.“ [3])

Aber nicht nur die Sittlichen haben „das beste Fett von der Religion geschöpft und genossen“,[4]) sondern auch die Rechtgläubigen: gegen das *Recht* und den sog. Rechtsstaat wütet besonders Stirner und das ist begreiflich, wenn man speziell an die Rechtszustände der vormärzlichen Zeit denkt. Wenn nun Stirner, der die Ausrottung aller Phänomene der Kultur unternommen hat, das Recht mehr sub specie aeternitatis einer vernichtenden Kritik unterzieht, so trifft diese doch zu gleicher Zeit auch jeden Preussen, der einen Gendarm in seiner Brust verborgen trägt. Sitte und Recht stehen einander nahe, darum ist es kein Wunder, wenn das ethische Manchestertum direkt zu einem solchen rechtlichen führt. Und das Recht, welches mindestens ausserhalb der demokratischen Gemeinwesen, an seiner Stirn das Siegel der herrschenden Klassen trägt, lässt sich leichter

[1]) Ibid., pag. 76.
[2]) Ibid., pag. 76.
[3]) Siehe pag. 67, 68 f., vergl. u. a. pag. 58.
[4]) Ibid., pag. 59.

Digitized by Google

und schärfer verurteilen, als die Sitte, die den Schein der Freiwilligkeit aufweist. Die ganze Kritik des Rechtes läuft darauf hinaus, dass es dem Ich etwas Fremdes ist. Und für Stirner ist es gleichgültig, ob dieses Recht vom Sultan, Bogdechan, Zaren, König, Papst oder vom Volke, von einer Klasse, von der Volkswahl, Gott, Humanität, Gesellschaft diktiert wurde. So oder so ist es für sein Ich ein *fremder* Wille, ein „*Herrscherwille*“.[1])

Es kommt nur darauf an, als wessen Objektes Sklave man sich fühlt: loyal in einer Despotie oder in einer Weitlingschen Gesellschaft sein, ist für das Ich eine und dieselbe Rechtslosigkeit. Und alle die „Menschenrechte“, „angeborenen Rechte“, „wohlerworbenen Rechte“ u. s. w. sind mehr Gespenster, mit denen man das Ich abzuschrecken und abzuquälen sucht. Das Recht hingegen kann dem Ich Niemand geben, seine Macht vielmehr verleiht es ihm.[2]) Und die Rechtsgleichheit, welche die Revolution verkündigte, ist nichts als die „christliche Gleichheit“. Der religiöse Spuck blickt hervor! Es ist selbstverständlich, dass das Gesetz, das ein Spezialfall des Rechtes ist, für Stirner auch nichts als eine Willenserklärung, mithin ein Befehl[3]) ist. Und dessen macht sich dem Einzelnen gegenüber besonders der *Staat* schuldig, den Stirner ganz und gar über den Haufen wirft. In der That, wird der betreffende Staat seinem Wesen nach analysiert, so ist es „eine Despotie, sei nun einer oder viele der Despot, oder seien, wie man sich's wohl von einer Republik vorstellt, Alle die Herren, d. h. despotierte Einer den Andern.“[4])

Der Staat ist demgemäss nicht denkbar ohne Knechtschaft: er setzt immer solche voraus, die seinem Willen gehorchen, die ihm

---

[1]) Ibid., pag. 217.

[2]) „Euer Recht ist nicht mächtiger, wenn ihr nicht mächtiger seid“, pag. 221, und ibid., a. a. O.: „Was du zu sein die Macht hast, dazu hast du das Recht. Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus *mir* her. Ich bin zu Allem *berechtigt*, dessen ich mächtig bin“ u. s. w.

[3]) Ibid., pag. 227. Der für die Menschen in der Praxis sehr schädlich ist. Gedeihen doch „gewisse Oppositionen lediglich darum nicht, weil die Oppositionären den Weg der Sittlichkeit oder Gesetzlichkeit zu verlassen nicht wagen“. (Vergl. ibid., pag. 64.)

[4]) Ibid., 228 f. *M. Hess* spricht fast dasselbe schon im Jahre 1843 aus. Es ist nicht ausgeschlossen, dass auch Hess auf Stirner einen Einfluss ausgeübt hat. Proudhons Beeinflussung Stirners ist daher mehr *indirekt* geschehen.

Digitized by Google

gegenüber eine Pflicht anerkennen. Wirft man einen Blick auf die Vergangenheit des Staates, so sieht man — setzt unser Staatshasser auseinander — wie die Gebildeten, die Besitzer von Geist, sich seiner bemächtigten. *Und die Gebildeten waren nichts als die Herrschenden.* Dieser Staat besass die Macht, kraft deren er die *Gewalt* übte; er nannte diese seine Gewaltthätigkeit „Recht". Nun gut — meint Stirner: der Einzelne ist durch diese Gewaltthätigkeit nicht übervorteilt; möge man sie Verbrechen nennen, dafür führt sie ihn „über den Staat". [1]) Aber von einem andern Standpunkt aus betrachtet, von dem der Klassengesellschaft, der sich Stirner voll bewusst ist, wie steht es mit dem zeitgenössischen Staat? Die Idee der Klassengegensätze wurde schon jetzt, noch *vor* Marx, wie es feststeht, aus Frankreich herübergenommen, wenn man auch sich keine Mühe gab, die Wurzel dieser Erscheinung derart zu erforschen, wie es bei dem genialen Oekonomen der Fall war. Angesichts der ungeheuren Wichtigkeit, die die Klassendoktrin im modernen Leben überhaupt und insbesondere im Socialismus gewann, lohnt es sich, hier ein wenig zu verweilen. Leuchtet doch schon hier, abgesehen sogar von dem Appell Stirners an den betrogenen Egoisten, Einzelnen eine Vorahnung der Marx-Engelschen Klassentheorie hervor. Kann man doch dem Worte, dass zur selben Zeit, wo wir vernichten, auch Positives geschaffen wird, dass der Umsturz zugleich ein Aufbau ist, jede Geltung nicht absprechen.

Das Bürgertum fängt für Stirner an, das ganze Leben zu färben [2]). Nachdem es „Erbe der privilegierten Stände" geworden ist, stellte es Gleichheit der politischen Rechte, Gleichheit vor dem Gesetze auf. Das will heissen — interpretiert Stirner richtig — der Staat hört auf (er hat es auch übrigens im allgemeinen nie angefangen) den Menschen als diese einzelne Person zu betrachten, sondern als Durchschnittsmenschen. Sie ist ferner nach ihm eine Freiheit der das Ich „beherrschenden und bezwingenden Macht". [3])

„*Mit der Zeit der Bourgeoisie beginnt die des Liberalismus.*" [4]) Der Liberalismus — werden wir nach der heutigen marxistischen Terminologie sagen — ist die Ideologie des dritten Standes. Er

[1]) Ibid., pag. 230.

[2]) Was schon bei den „wahren Socialisten" und noch früher bei den französischen Kommunisten der Fall war.

[3]) Ibid., pag. 127.

[4]) G. v. m. Ibid., pag. 126.

Digitized by Google

strebt nach Stirner — „nicht die Anarchie, die Gesetzlosigkeit, die Eigenheit“ an, sondern die „vernünftige Ordnung“, „sittliches Verhalten“, „eine beschränkte Freiheit“. Als Adel des *Verdienstes* [1]) stellte die Bourgeoisie der feudalen Partei gegenüber, die „ihre Existenz vom Nichtkonkurrieren abhängen“ lässt, [2]) die freie Konkurrenz auf.

Aus dem Kampfe mit den privilegierten Ständen [3]) hervorgegangen, schaffte sie nur diese bestimmten persönlichen (den Baron etc.) Herrscher ab und als sie revolutionierte (in der französischen Revolution), richtete sie ihre Waffe nicht gegen das Bestehende *überhaupt, sondern* „gegen einen bestimmten Bestand“. [4]) „Spiessbürgerlich begann die Revolution mit der Erhebung des dritten Standes, des Mittelstandes, spiessbürgerlich versiegt sie. Nicht der *einzelne* Mensch — und dieser allein ist der Mensch — wurde frei, sondern der Bürger, der Citoyen, der *politische* Mensch, der eben deshalb ein Exemplar der Menschengattung und spezieller ein Exemplar der Bürgergattung“ ist. [5]) Das Kapital und der Besitz wird zum Gott erhoben und zum Grundton der bürgerlichen Epoche. „Das Geld giebt Geltung.“ [6]) „Die Besitzenden herrschen, der Staat aber erzieht aus den Besitzlosen seine „Diener“.[7]) „*Der Staat ist ein Bürgerstaat*“ [8]) und daher steht er der Arbeiterklasse feindlich gegenüber. Auch die Moral, zu der sich das Bürgertum bekennt, hängt aufs engste zusammen mit seinem Wesen. [9]) Die allmächtige Bourgeoisie — sagt trefflich Stirner — ist einfach die „Nation“. Auch hat sie ihre Poeten und Philosophen. Und — sonderbar! — Goethe und Hegel, welche „die Abhängigkeit des Subjekts vom Objekte, den Gehorsam gegen die objektive Welt u. s. w. zu verherrlichen wussten“, sind nun die Diener des dritten Standes. [10]) Diesem gegenüber, sich unterordnend, steht die Arbeiterklasse, das Proletariat. Diese Klasse, die, wie Stirner schon behauptete

[1]) Ibid., pag. 124.
[2]) Ibid., pag. 131.
[3]) Ibid., pag. 119.
[4]) Ibid., 131 a. a. O.
[5]) Ibid., pag. 132.
[6]) Vergl., ibid., pag. 135, 136.
[7]) Ibid., pag. 136.
[8]) G. v. m., ibid., pag. 137.
[9]) Ibid., pag. 134.
[10]) Wie das Alles Marxistisch klingt, und ganz unabhängig von Marx!

Digitized by Google

„nichts zu verlieren hat“,[1]) deren Moral mit der „Mittelmässigkeit“ der Bourgeoisie sich nicht verträgt, die „die Klasse der Unstäten, Ruhelosen, Veränderlichen“ ist, die ferner unter dem Regime des Bürgertums den Kapitalisten, d. h. solchen die sich eines Staatsguts[2]) bemächtigen, in die Hände fallen, deren Princip, die Arbeit, nicht nach seinem Werte anerkannt wird, die nicht als Arbeiter, sondern als Unterthanen, sich des „Mitgenusses“[3]) der Polizei und so weiter bedienen[4]) — diese Arbeiterklasse[5]) muss sich gegen diesen Staat empören. „Der Staat beruht auf der — Sklaverei der Arbeit. Wird die Arbeit frei, so ist der Staat verloren.“[6])

Nur die „freche Willkür“ kann ihn gänzlich stürzen und besiegen. Merkwürdig ist es für den modernen *politischen Anarchismus*, der in allen seinen Ausführungen die Schritte des Stirnerianismus aufweist, dass sein Mangel an Originalität sogar im Kampfe leicht zu erkennen ist: immer, passend und nicht passend, stürzt er sich am schärfsten auf den Staat, dieses — um mit Nietzsche zu reden — kälteste aller kalten Ungeheuer. Auch den Stammvater des Anarchismus ergreift — wie es scheint — eine Polarkälte, sobald der Name Staat nur aus der Ferne zu ihm hinüberklingt. Ist ihm doch der zeitgenössische Staat mit der Herrschaft der vorurteilsvollen

---

[1]) Ibid., pag. 136 a. a. O.

[2]) „Alles Besitzbare ist Staatsgut, gehört dem Staate und ist nur Leben des Einzelnen, pag. 137.

[3]) Für den Proletarier ist der Staat eine Sache, die ihm zu Nichts dient, pag. 201.

[4]) Ibid., pag. 137—138.

[5]) A. a. O. wird sie „*Kriegsbeute* der Besitzenden“ genannt, pag. 138.

[6]) Pag. 138 a. a. O. „Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in den Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden und sie gebrauchten, so widerstände ihnen nichts: sie dürfen nur die Arbeit anstellen und das Gearbeitete als das Ihrige ansehen und geniessen. Dies ist der Sinn der hie und da auftauchenden Arbeiterunruhen“. Welche Beiträge zum klassenhaften Arbeiter-Socialismus, sowie zur Marxistischen Klassenlehre! Hier sei es auch bemerkt, dass *wir absichtlich bestrebt sind, Stirner das Wort selbst führen zu lassen*, denn „einen bedeutenden Gegenstand wird man am besten darstellen, wenn man die Farben zum Gemälde aus dem Gegenstande selbst nimmt; sodass man die Zeichnung aus den Grenzen und Uebergängen der Farben erwachsen lässt“ (*Nietzsche*, Menschliches, Allzu menschliches I, Aphorismus 205) und andererseits um zu zeigen, wie das „Historische“ oft sogar in bestimmten Ausdrücken in die Gegenwart hineingearbeitet wurde.

Digitized by Google

und spiessbürgerlichen Bourgeoisie identisch und ist doch in diesem daher der frechste Raub am „Persönlichen“ verkörpert.[1])

Aber diese Ausbeutung des „Einzigen“ fällt — nach ihm — nicht weg, würden sogar die Ideale der andern zwei ihm bekannten Gesellschaftstheorien, der des Kommunismus und der der „reinen Kritik“ erfüllt — daher nun sein negatives Verhalten zu jenen. In der That, was ist der *Kommunismus* anders — raisonniert etwa Stirner — als Verzweiflung an den eigenen Kräften. Eine Zuflucht erheischt die Schwäche, eine ausser sich liegende Macht und diese ist gefunden: die socialistische Gesellschaft.[2]) Diese nun nimmt dem Einzelnen sein Eigentum weg und im Interesse der „Menschlichkeit“ monopolisiert sie es auf dieselbe Weise, wie der Staat den Befehl zu seinem eigenen machte.[3]) Gewiss giebt er den Socialisten oder nach seiner öfter gebrauchten Terminologie dem „socialen Liberalismus“ Recht. Die „Socialen“ wollen den Menschen unabhängig von dem machen, was in der bürgerlichen Gesellschaft Glück der Verhältnisse und Konjunkturen heisst. Aber dafür macht sie die Menschheit zu einem „Lumpengesindel“ der kommunistischen Gesellschaft. Ausserdem zwingt sie zum Erwerbe.[4]) Kann auch die sonntägliche Seite des Kommunismus, die im Arbeiter auch einfach einen Bruder, Menschen, sehen will, nicht verschwiegen werden, so geht diese Absicht vollkommen in dem „menschlichen Arbeiter“ unter. Bedienten wir uns eines Ausdrucks von Br. Bauer, so würde es heissen: der Kommunismis kennt nur „Arbeitsbewusstsein“.

---

[1]) Im Verhältnis zum Staat ist, wie man sieht, Stirner der Antipode von Bauer.

[2]) Führte der Junghegelianismus als solcher zur Negation überhaupt und auch im Falle des Eigentums, so darf doch Stirners Abhängigkeit von *Proudhon* nicht in Abrede gestellt werden. Und den ursprünglichen Proudhonismus fand er schon zum Teil bei *Hess* etc. Auch Proudhon verhielt sich, und früher als Stirner, trotz seiner extrem-radikalen Gesinnung, ablehnend zum Kommunismus. Das Eigentum, sprach Proudhon in seinem „Was ist das Eigentum?“, nämlich das bürgerliche Eigentum, „ist die Ausbeutung des Schwachen durch den Starken; die Gütergemeinschaft — die Ausbeutung des Starken durch den Schwachen.“ Vergl. Lor. v. Stein „Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs“, 1842, pag. 326.

[3]) Siehe u. a. pag. 140.

[4]) Ibid., pag. 145.

Dieses nun kann, wie wir wissen,[1]) den kritischen Kritiker nur empören, welcher, wie Stirner glaubt, über das Princip des Liberalismus, den Menschen, nicht hinaus kann, und welcher, wie auch der Socialismus, im Grunde genommen ein „höchstes Wesen" anbetet. Allein Stirner macht hier gemeinsame Sache mit der „reinen Kritik", dem humanen „Liberalismus". Ist doch Br. Bauer auch mit dem Socialismus unzufrieden, wenn auch, wie wir vermuten, zu gleicher Zeit aus diametral entgegengesetzten Motiven. Bringen wir nun die social-menschliche Predigt des Kritikers der Charlottenburgschen „Allgemeinen Litteratur-Zeitung" in Erinnerung. Nach langer Arbeit voll von Talent, Entschiedenheit und Originalität, glückte es Br. Bauer, früher einem Hegelschen, späterhin seinem eigenen Princip vom Selbsbewusstsein Schatten und Farbe zu verleihen: es ergiebt sich ein *„freier Mensch"*, der jeder „massenhaften" Beschränktheit ledig geworden, der „Mensch" schlechthin. Sieht man den Neugeborenen im Lichte des Feuerbachianismus an, so bemerkte man leicht in ihm einige Züge des „Gattungsmenschen". Dem erstgefundenen Menschen, der daher das wirkliche Selbstbewusstsein der ganzen Menschheit ausmachen soll, sind alle Arten von egoistischen Interessen des Einzelnen fremd, denn Interessen einer bestimmten socialen Gruppe, Klasse etc. sind gleichbedeutend mit Beschränktheit, drohen dem rein menschlichen Interesse, dem die Kritik zu dienen berufen ist. Da der Arbeiter — wie Bauer glaubt — nur für sein eigenes Bedürfnis schafft, da ferner die Socialisten nur des Egoismus der Arbeiterklasse wegen die Socialisierung der Gesellschaft durchführen wollen, wegen der Masse von Vorteilen, die die Arbeitenden dadurch geniessen könnten, so muss die „Kritik" den Kampf mit der egoistischen Masse und deren Ideologen aufs kräftigste aufnehmen.[2]) Im Gegenteil, die Arbeit muss vollbracht werden ausschliesslich in dem Bewusstsein, Genugthuung, Selbstentwicklung zu fördern. Dem Bürger- und Arbeiter-Bewusstsein stellt sich das menschliche Bewusstsein gegenüber, und die „Kritik" der

[1]) Siehe II. Kap., Ende.

[2]) Interessant ist es, *Bauers* Ideal mit den Ausführungen über den Socialismus *Hermann Cohens* zu vergleichen. Der Socialismus ist ihm „im Idealismus der Ethik" begründet, der Materialismus hingegen den „unversöhnlichsten Widerspruch gegen den Socialismus bildet." („Geschichte d. Materialismus, von Fr. *Lange*. Leip., 5. Aufl., 1896. „Einleitung des Herausgebers", LXIV f.)

Digitized by Google

von eigennützigen Interessen erfüllten „Masse“. Anders gesprochen, Br. Bauer erklärt damit *allen* Egoisten (sogar denjenigen, die im Namen einer besondern Klasse oder Gesellschaft arbeiten) den Kampf und jedes einzelne Ich ist ihm damit der grösste Feind.

Wenn dem so ist, so haben wir in Stirner den Antipoden von Br. Bauer. Bauer strebt das „Ich“ zu einem „Menschen“ zu machen, Stirner macht dagegen den Menschen zu einem Ich. Was für Bauer Schranken des Menschen bedeuten, stellt für Stirner *bis zu einem gewissen Grade* die Herstellung des souveränen Ich dar. Denn — denkt hier richtig Stirner, sonst vergisst er es — was für den einen Schranken sind, sind es nicht für andere.[1]) Träumte Bauer manchmal vom „freien Staat, der der „Menschheit“ dienen soll, so hält Stirner es gar nicht der Mühe wert, über solche Pläne nachzudenken. Imponierte ihm sonst der kühne Kritiker und Feind des Dogmas, so sieht er doch in dessen „Menschen“ den Geist, den Gedanken, der an dem unnennbaren Ich zersplittern muss. Br. Bauer soll nichts über den „Einzigen“ geschrieben haben, sintemal dieser ihn übertroffen und den „höhern Standpunkt“, den immer zu suchen die Aufgabe der „Kritik“ war, gefunden hat. Br. Bauer ist der Philosoph der sog. Intelligenz, die in der vormärzlichen Zeit, als die Klassengegensätze noch einen dunklen Abriss darstellten, als die Rechnungen mit dem Feudalismus noch nicht zu Ende waren, für alle sog. erhabenen, allgemein menschlichen Ideale in corpore schwärmte. Er repräsentiert also ein Heiliges, er strebte eine neue Kreatur (Mensch) an, dem unser alter bekannter, der Einzelne, der „Unmensch“, der Egoist, einen „Teufel“, den nichts bewältigen kann, schroff entgegenstellt. Und dieser Einzige, der die Kategorie des Sollens gänzlich aus der Welt vertreibt, der die Wahrheit, als geoffenbarte, folglich fremde, ausrottet, dem die Ehrfurcht, als innerliche Macht, dem Einzelnen viel mehr zu schaden vermag[2]) als die Furcht vor allerlei Unheimlich-Heiligem und folglich Tyrannischem, dem jede Art von Institutionen und Charte, diesen eiternden und bösartigen Auswüchsen — der Eigenheit und Selbstangehörigkeit des Ich im Wege stehen, dem die Menschheit mit ihren verschiedenen Idealen in die Irrenanstalt gehört, der nichts als von sich

[1]) Ibid., pag. 167. Wir werden bald sehen, dass diese letzte kritische Bemerkung am besten auf den Bekämpfer der Ideologie selbst zurückfällt.

[2]) Ibid., pag. 88.

Digitized by Google

und seinem Eigentum wissen will, der in der modernen Welt nur *über ihm* stehende Mächte sieht, — dieser „Spuk", wollte man sich des Stirnerschen Wortes bedienen, soll die untergehenden Völker und die Menschheit ersetzen. Um dieses von „Religiosität" befreite Ich anzusiedeln — braucht man keine Revolution, denn diese kehrt übrigens „nicht wieder" [1]), sondern „ein gewaltiges, rücksichtsloses, schamloses, gewissenloses, stolzes *Verbrechen,*[2]) das — prophezeit Stirner — in fernen Donnern rollt". Die Geschichte aber, voll Hohn, strafte den Stirnerschen Fernseher Lügen; es kam das Jahr 1848. Aber diese Prophezeiung erscheint noch sonderbarer, wenn Stirner mitten im Werden der Nation, als der bekannte Zollverein, dieser mächtige Faktor der „Vereinigung Deutschlands", seine grösste Thätigkeit entwickelte, die Idee *einer* Nation für „unsinniges Begehren" hält. Einziger, „es spukt in Deinem Kopfe; Du hast eine fixe Idee!"

Trug oft die poetische Art und Weise des Denkens zur Klärung der zu suchenden Wahrheit bei, so verdunkelte sie hier dieselbe. Wozu aber Wert auf die socialen Theorien legen, wozu ihre Mittel, welche sie für die Wiedergeburt Deutschlands vorschlagen, genau analysieren, wenn Stirner deutlich hört, wie die Glocken zu läuten anfangen, „um für den morgenden Tag die Feier des tausendjährigen Bestandes . . . Deutschlands einzuklingen. Läutet, läutet seinen Grabgesang! Ihr klingt ja feierlich genug, als bewegte eure Zunge die Ahnung, dass sie einem Toten das Geleit gebe. O Du mein vielgequältes, deutsches Volk — was war deine Qual? — fragt und antwortet leidenschaftlich der Einzige. Es war die Qual eines Gedankens, der keinen Leib sich erschaffen kann, die Qual eines spukenden Geistes, der vor jedem Hahngeschrei in nichts zerrinnt und doch nach Erlösung und Erfüllung schmachtet. Auch in mir hast Du lange gelebt, Du lieber Gedanke, Du lieber — Spuk . . . Fahre wohl, Du Traum so vieler Millionen, fahre wohl, Du tausendjähriger Tyrann Deiner Kinder! Morgen trägt man Dich zu Grabe; bald werden Deine Schwestern, die Völker, Dir folgen . . . Ich bin der lachende Erbe". [3])

Sehen wir uns nur diesen reichen und genügsamen Erben näher an.

---

[1]) Ibid., pag. 281.

[2]) Ibid., a. a. O. „Im Verbrechen hat sich seither der Egoist behauptet und das Heilige verspottet."

[3]) Ibid., pag. 252—253.

Digitized by Google

c) Das egoistische Ich; kritischer Ueberblick.

Er ist solcher Natur, dass gar kein Massstab vorhanden ist, um ihn gänzlich fixieren zu können. Dieser Umstand zeichnet diesen Erben vorzüglich aus. Trotzdem aber giebt es etwas Festes, wodurch wir ihn erkennen. Es ist ein Ich, das sich am Menschen weder messen kann, noch lässt und das nichts über sich anerkennen will. Es ist ein *Einziger*. Dieser Einzelne, wie es schon aus dem oben Gesagten ersichtlich ist, nähert sich mehr einem Tier, das sich nicht um Ideologien, wie Staat, Sittlichkeit, Kriminal-Kodex etc. kümmert, einem „bloss lebendigem Wesen“ [1]), als dem eigenartigen *Menschen*. Wenn die Ideologie und Ideale eines menschlichen Individuums nicht sein eigentümliches Verhältnis zu den Mitmenschen und zur Natur, seine Eigenartigkeit ausmachen, wie bleibt nun das Kriterium für die Möglichkeit eines Einzelnen? Es ist klar, dass dieses nicht in der Aussenwelt, sondern vielmehr in dem Innern des Menschen gesucht werden muss. In den egoistischen Bedürfnissen und Trieben verschiedener Art des Ich, die de facto die Eigenheit diktieren. Der eigenartig-egoistische Wille soll allein walten und die Welt beherrschen. Also zwei Momente kommen hier bei Stirner in Betracht: einerseits ein Ich, das von jedem, dem Individuum Fremdem, nicht aus seiner Eigenheit Entsprungenem, sei es physischer oder ideologischer Natur, losgelöst ist, andererseits der Egoismus dieses rohen Ich. Damit wird, wie es scheint, die Thatsache von den Widersprüchen, in denen die menschliche Natur sich offenbar bewegt, völlig geleugnet und es wird vermutet, dass die Schwäche des Menschen, d. h. ein Empfindungsvermögen einer Abhängigkeit von Irgend-Etwas, bei Seite geschafft werden kann und darf. Es wird eine souverän-herrschende, kraftvolle Persönlichknit verkündigt.

Diese Theorie der Individualität ist meiner Ansicht nach im Grunde genommen eine rein psychologische, denn in letzter Linie kommt es doch auf das *Fühlen* des Ich, das seine Macht ausmacht [2]), an. Fühle ich, dass nichts über mir steht, dass ich im stande bin, Alles, was meinem „befreiten“ Willen sich entgegenstellt, zu über-

---

[1]) Ibid., pag. 89.
[2]) Ibid., pag. 18.

Digitized by Google

winden, dann wird die ganze Doktrin der Stirnerschen Individualität zu einem reinen Voluntarismus, der an Arthur Schopenhauer erinnert. Diesem Voluntarismus verleiht der absolute Egoismus eine bestimmte Richtung und einen festen Plan. Fragen wir uns aber, was soll zum Inhalt dieses Egoismus gemacht werden, soll auch der Tod eines Giordano Bruno als egoistisches Faktum betrachtet werden, so schwankt auch dieser auf den ersten Augenblick klare Begriff, und es wird nötig, Voraussetzungen und Vorbedingungen festzustellen. Daher empfindet also — wie es scheint — Stirner die Notwendigkeit, nicht jede Art von Egoismus anzuerkennen. Es giebt *unfreiwillige Egoisten* [1]), die sich z. B. nur *einer* Leidenschaft preisgeben, die daher von Besessenheit beherrscht sind [2]) und als solche werden sie der „religiösen" Welt preisgegeben. Mit diesem „*einseitigen*" [3]) Egoismus will Stirner nichts zu thun haben, da er vielmehr zur Schwäche des eigenartig-souveränen Ich beiträgt und dem „*ganzen Willen*" [4]) sich entgegenstellt.

In der Geschichte des menschlichen Lebens hat es bisher immer einen Kampf zwischen den Ideen und dem Willen, d. h. dem Egoismus gegeben. Die Ideen trugen soweit den Sieg davon, als sie den persönlichen Interessen nicht feindlich waren.[5]) Aber diese Systeme, Principien, kurz Ideen waren nicht im stande, den Menschen als solchen auf die Dauer niederzuhalten; würden sie doch nicht im stande sein, dem „ganzen Willen" [6]) genugzuthun. Sogar das demokratische Schlagwort der Gegenwart „Freiheit", erweckt im Individuum mehr Unzufriedenheit, als Genugthuung. Ganz anders aber, der absolute Egoismus, der von Freude, *Selbstgenuss* zu erzählen weiss.[7]) „Komm zu Dir", „werdet Egoisten", d. h. allmächtige, eigenartige Ich — ist daher die einzige Predigt Stirners — uneigennützig sind nur die Schwachen.[8]) Und dieser souveräne Egoist, Irr-Ideologe, einfach „natürlicher" Mensch hat *seine* Freiheit, *sein* Eigentum, seine Freundschaft und Liebe etc. *bei sich und durch sich*. Daher nun

[1]) Ibid., pag. 48.
[2]) Ibid., pag. 91 f.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid., pag. 97 f. g. v. m.
[5]) Ibid., pag. 93.
[6]) Ibid., pag. 97—98.
[7]) Siehe ibid., pag. 193.
[8]) Ibid., pag. 258.

Digitized by Google

der Ausdruck „der Einzige und sein Eigentum“, wobei das Eigentum als unentbehrliches Attribut des Einzigen gedacht werden muss. Demzufolge ist es lächerlich, gleiches Eigentum für alle schaffen zu wollen. Hatten Proudhon und die Kommunisten Recht, als sie das bürgerliche Eigentum-System kritisierten: ist doch diese socialgeschichtliche Kategorie nicht durch die Bürger selbst geschaffen und beruht sie doch auf „Recht“, Heiligem, so würde Stirner in der Abschaffung derselben für immer einen Zwang für die Eigenartigkeit des Ich erblicken. Nur soviel Du Macht, besser *Wille zur Macht,* und Gewalt besitzest, so viel besitzest Du auch in jeder socialen sowie psychologischen und sonstigen Hinsicht. Damit soll zugleich die grosse Frage vom Sinn des Lebens, sowie das Problem der socialen Existenz gelöst werden. Soll jeder nehmen was er braucht, was ihn seine Eigenheit erlaubt (mag damit der Krieg aller gegen alle entstehen), dann wird das schreckliche Phantom aller Leiden abgeschafft und anstatt: wie ist das Leben zu erwerben, wird die Frage lauten: wie ist es zu geniessen, wie soll man sich ausleben? Und die letztere wird wahrscheinlich in dem Genusse des allmächtigen Ich verstummen müssen. Der Lebensgenuss soll über die Lebenssehnsucht und Lebenshoffnung triumphieren.[1]) Was soll sich daraus ergeben? Auflösung der bisherigen Kultur, vollkommene Anarchie und rücksichtslose Sattheit, selbstzufriedene, selbständige, sich selbstbestimmende Egoisten oder ganze Vereine von solchen Exemplaren, die durch Gewalt, durch den Sieg des Stärkeren entstanden sind. Dadurch aber will Stirner solche Phänomene wie Liebe, die *unmittelbar* sich mit Gewalt nicht verträgt, keineswegs aus der Welt schaffen. Er liebt die Menschen mit dem Bewusstsein des Egoismus.[2]) Und er liebt nicht nur den Einzelnen, sondern Jeden. Das Lieben macht ihn glücklich, es ist ihm „natürlich“. Damit also wird der ganze Stirnersche Standpunkt auf das dem Einzigen „Natürlichen“ gegründet, auf etwas Festes, und sein Satz „ich hab' meine Sache auf Nichts gestellt“ behält nur noch dann Sinn, wenn unter dem Fundament des Ich die „höheren Wesen“, die einen Eingriff in die Sache des Einzigen thun, d. h. das Gefühl der Einzigkeit abschwächen könnten, zu verstehen ist.

Diese „höheren Wesen“ sind aber zweierlei Natur: solche, die blosse Repräsentanten verschiedener Art Mächte darstellen und —

[1]) Ibid., pag. 376.

[2]) „Der Einzige u. sein Eigentum“, pag. 340.

die Natur wie die geschichtlichen Kräfte selbst. Stirner wendet seine Kritik gegen beide Klassen der Mächte und darin liegt einer seiner grossen Fehler. Dazu zwingt ihn unbewusst die Abwesenheit des historischen Standpunktes und die abstrakte Denkweise, in deren Bahnen er sich, wider seinen Willen, fortwährend bewegt. Hegels Begriff, Feuerbachs Gattungsmensch und die pessimistisch gesinnte Stimmung der vormärzlichen Zeit mit ihrer schablonenhaften und billigen Civilisation und das dunkle Selbstbewusstsein der zum Kampf geeigneten Elemente veranlassen Stirner, zu gleicher Zeit das Bestehende zu bekämpfen, unter demselben sich blosse Abstrakta zu denken und nach einem irrealen Einzelnen sich umzuschauen. Will auch der Einzelne nichts mit dem Gattungsmenschen zu thun haben, so ist er doch so transcedent, superhistorisch wie jener. Denkt man aber an den unhistorischen Positivismus Feuerbachs und die formell logilisierte Wirklichkeit Hegels, so ist der Denker zu entschuldigen. Dieser Umstand ist im stande, den Fehler zu erklären, aber nicht zu rechtfertigen und an ihm festzuhalten. Wollte Stirner die Menschheit von der Wirkung der Ideologien befreien, so fehlte ihm der Sinn des Historismus, sowie die klare Vorstellung von den allgemein-menschlichen und spezifisch-historischen Ideen, und er wird damit ganz unbewusst von einem Abschlachter zum Idealisator der Ideologie. Ein Feind der idée fixe, ist er in Wahrheit von einer der grössten in Beschlag genommen. Aber nur von *einer* solchen befangen, wird er zum konsequentesten deutschen Philosophen unseres Jahrhunderts. Von dem Empfinden erfüllt, alles Ideale, wenn auch im Grunde oft idealisierte reale Kräfte, aufzulösen und an Stelle der angeblich imaginären die wirklichen, religionslosen — im Stirnerschen Wortgebrauche — Interessen des Einzelnen zu setzen, drückt er nur die allgemeine Neigung seiner Zeit aus und es blitzt wieder eine Seite des Marxismus auf. Aus dem Streit der Einzelnen um ihre Existenz, um ihr Eigentum leuchtet schon die Marxsche Klassenkampftheorie herüber, andererseits jedoch wird den schrankenlosen Principien des Liberalismus, der freien Konkurrenz etc. Thür und Thor geöffnet. Nur ist Stirner teilweise der Vorläufer des sociologischen Darwinismus. Aber er ahnte es gar nicht, dass sein rechtliches und ethisches Manchestertum ihn auch zu einem sprachlichen Manchestertum, zu einer babylonischen Sprachverwirrung führen muss. Jede kulturelle Sprache ist im Grunde genommen ein geschichtliches Phänomen, dessen „Herrschaft“ wir empfinden, dessen Regeln wir

Digitized by Google

uns unterordnen. Die Grammatik der Sprachen ist eine Ideologie, mit deren Entfernung eine Sprachverwirrung eintreten muss. Der konsequente Einzelne muss meines Erachtens hier seine Unkonsequenz büssen. Nur ein Argument kann er gegen unsere Behauptung aufstellen, nämlich das des wollenden Egoisten, aber dann muss er den humanen, socialen und sonstigen Egoisten auch zum Recht gelangen lassen. Das wird er aber wohl nicht thun können, zumal er — wie es scheint — das psychologische Dasein des Einzelnen sich isoliert vom socialpsychologischen, sowie einfach socialgeschichtlichen Sein, das ein blosser „Spuk" ist, vorstellt. Die Eigenart und individuelle Macht verleiht seinem allverzehrenden Ich bloss die Psychologie. *Wo aber die Quelle der Eigenart liegt, bleibt unerörtert und verschwiegen.* Und dieses ist von grosser Tragweite, wenn wir das Stirnersche alleinige, einzige Ich, das mit dem absoluten Fichteschen nur in Bezug auf die Macht Gemeinsames haben will, ins Auge fassen. Ein Einziger, *ergo* keine Einrichtungen, die von den „viel zu vielen" erschaffen sind. Aber ohne Gesellschaft kein Einziger. Allein die Argumente sind für die eigentümliche Laune der grossen Persönlichkeiten nicht verfasst.

Im Grunde genommen ist es der egoistische, von ausserhalb seiner liegenden Mächten befreite Wille, ein ganz ideologischer Gesichtspunkt, der den Inhalt von Stirners Individualität ausmacht. Es ist eine gewaltige Stimmung, die dort eintritt, wo die Erkenntnis zu dienen versagt. Und bei Stirner beherrscht diese individuell psychologische Stimmung das Ganze soweit, dass das Socialpsychologische nicht zu Wort kommen kann. Schon längst, im Laufe der ganzen Geschichte, suchten die Armen an Geist oder die in irgendwelcher Hinsicht tiefleidenden Persönlichkeiten sich Illusionen zu schaffen, um durch den neugeschaffenen Gott sich entweder zu ergänzen, oder ein ihrer gewaltigen Leidenschaft entsprechendes Bild auszumalen. Fangen ferner sogar die sogenannten starken Persönlichkeiten an, sich zu fragen, worin ihre Stärke besteht und bestehen kann, haben sie sich wirklich von jeder Macht losgelöst, so müssen sie ohne vorgefasste Formeln, ohne irgendwelche a priori in Kollision geraten. So bald die Arbeit des Aufdeckens der Individualität beginnt, so bald man sich ausschliesslich auf das Problem des souveränen Individuums konzentriert, ist der Schritt zur Dekadenz der Persönlichkeit nicht fern. Von dem Kultus des krassesten Individualismus bis zur Unterthänigkeit desselben unter eine transcendente Macht ist nur

Digitized by Google

ein Schritt. Dieses hat uns zur Genüge unsere Gegenwart gezeigt, die auch nicht im stande war, die alte Sphinx des atheistischen und deistischen Ich anzugreifen.

Es ist kein Zufall, dass erst die Gegenwart Stirner zu würdigen versteht, dass ein Teil unserer kulturellen Gesellschaft in ihm seinen Ödipus, seinen „wackern Rätselmann" feiert. Der Individualismus unserer Tage unterscheidet sich von demjenigen anderer Zeitalter durch die Tiefe, sowie auch die Breite. Die Ursachen und Symptome dieser Erscheinung lassen sich ins ungeheuere anhäufen. Wer nur an die Gestaltung unserer wirtschaftlich-rechtlichen Ordnung denkt, wer sich die gewaltigen Schritte, die die Demokratie in den letzten fünfzig Jahren machte, vergegenwärtigt, wem der immer siegreich fortschreitende Socialismus mit seiner *Herrschaft* über die *blinden* Gänge und Spiele der gesellschaftlichen Kräfte nicht fremd geblieben, wer einerseits dem Sehnsuchtslied der ablebenden Schichten der Gesellschaft und den Siegestönen der jüngeren Klassen zu lauschen wusste, wer ferner die neuen Bahnen, die auf allen Gebieten des Erkennens dem Inhalte sowie der Form nach sich durchbrechen, von dem Aufwachen zum *selbständigen* Leben neuer Menschenschichten[1]) bis zum Aufblühen neuer Formen der Dichtung, der Kunst etc., bemerkt hat, den wird das Auftauchen Stirners in unserer Gesellschaft nicht Wunder nehmen. Allein unser Individualismus ist noch nicht klar fixiert, da er seine Ursachen zugleich in der Vergangenheit und Gegenwart sieht. Dieser Umstand lässt noch nicht mit Bestimmtheit sagen, was an ihm Pathologisches, Fremdes und was Kraftvolles, Junges, Frühlinghaftes ist; was an ihm der menschlichen Natur als solcher anhaftet, und was speziell unserer Epoche zu verdanken ist. So oder so, giebt es bei uns mehr Einziges und Eigenartiges, als beim „Einzigen" der vormärzlichen Zeit selbst. Und der gewaltige Unterschied jenes Einzigen von unserem „stolzen Wanderer" lässt sich zum Teil auf die Vergangenheit, welche sie hinter sich haben, zurückführen. Dort die Vergangenheit: Herrschaft des Dogma, Theologie, Monarchie, philosophischer Idealismus, hier: monistisch-positive Anschauungen auf dem Gebiete der Natur-, sowie Socialwissenschaft und Politik, *wissenschaftliche* Philosophie, *wissenschaftlicher* Socialismus, monistische Denker etc. Dort die Neigung zur Einseitigkeit und zum Faust-

[1]) Arbeiter-Frauenbewegung; Stärkung des Nationalgefühls etc.

Digitized by Google

kampf, hier die tiefe Ueberzeugung von der allseitigen, tiefgehenden, religiösgefärbten, sittlich-rechtlichen und philosophisch-wissenschaftlichen totalen Umwälzung des Bestehenden; dort der Eingang zum Umwerten der *feudalen* Werte, hier die Pforte zur „Umwertung *aller* Werte". Und Max Stirner war ein gewaltiger Vorläufer unserer jungen, einer reichen Zukunft entgegeneilenden Renaissance. Allein er passte zu jener Zeit nicht minder, wie zu unserer. Ist er doch in einer speziellen Hinsicht der deutsche Rousseau. Es ist vom geschichtlich-philosophischen Standpunkt aus sehr interessant, die Aufmerksamkeit auf den Abscheu vor der Civilisation bei J. J. Rousseau, Stirner und Leo Tolstoy, diesem in gewissem Sinne wahren Zögling der russischen Narodniki, zu richten. Im Grunde genommen, mag auch Stirner Rousseau nur als partiellen Feind der „Bildung" vorzustellen suchen,[1]) mag immer Tolstoy seine abgeschmackte Galiläer-Moral in mystischer Färbung uns vortragen: alle drei Männer erschrecken doch vor der Kultur, dem Vorwärtsgehen, und sehnen sich nach dem *Zurück,* nach dem Naturzustand. Allein bei allen giebt es Töne, die auch jetzt schon an einen kommenden Frühling erinnern und die in der fernen Zukunft zu erschallen verheissen. Sie alle und insbesondere Stirner, haben wie die Epochen, in welchen sie leben, einen Januskopf.

Stirner ist vor allem (wenn auch unbewusst), konkret ausgedrückt, der Philosoph des Lumpenproletariats und überhaupt des Pauperismus, — derjenigen Schichten der Masse, die auf dem niedrigsten moralischen und materiellen Niveau der Arbeiterklasse des ihm zeitgenössischen Deutschland standen. Als ein Januskopf wurde er einerseits ganz von Deutschland, der sog. „ursprünglichen Akkumulation", beeinflusst, andrerseits aber richtet er seine Augen in die tiefe Zukunft, jenseits der socialistischen Aera. Denn der Socialismus trägt, wie bekannt, in und mit sich Elemente des „Einzelnen". Und dieser Einzelne gewinnt erst dann allgemeine Verbreitung, wenn die „Egoisten" des Stirnerischen „Systems" uns ebenso unbegreiflich sein werden, wie uns jetzt die Predigt eines Tolstoy unverständlich ist — von seiner Idealisierung der Kultur des „Mutschik" hier abgesehen. Der „Einzige" Stirners und das „Nichtwiderstehen dem Bösen durch Gewalt" Tolstoys sind beide unzeitgemäss und vom historischen Standpunkt aus, sowie von dem Gesichtswinkel der

[1]) Ibid., siehe pag. 90, Note.

Digitized by Google

Praxis eine Frühgeburt. Erst wenn der Mensch zu verstehen aufhören wird.[1]) was es heisst, den sog. Nächsten exploitieren und einen Genuss in dieser wirtschaftlich-rechtlichen Ausbeutung desselben zu suchen und zu finden, erst dann wird Raum für die zügellosen Bedürfnisse des „Einzigen", wie ihn uns die kommende Geschichte überliefern wird, geschaffen. Stirner und Tolstoy werden sich begegnen und werden beide nur das Verständniss des Socialismus bewundern, der zur rechten Zeit den „Egoismus" und die „Bruderliebe" zu einer Einheit, wie es das wissenschaftliche Princip des Neo-Marxismus — der Evolutionismus — forderte, zu verschmelzen wusste. Immerhin ist es nicht der launenhafte, metaphysische Einzige Stirners, dem die Gegenwart oder Zukunft gehört. Es wird aber des kühnen Stirner Verdienst bleiben, auf die sittlichen Werte und das Philistertum unser Augenmerk gerichtet (abgesehen von der Art und Weise, wie dieses geschah), die Wege der Eigenart eingeschlagen, sowie, was speziell unser Thema betrifft, den Kampf um einen Real-Positivismus am schärfsten, wenn auch ohne grossen Erfolg, gekämpft zu haben.

[1]) Mag das infolge der technischen oder der sittlich-rechtlichen Umwälzung der modernen Welt, infolge der neuen Richtung des Wollens oder Sollens geschehen.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Kampf um einen socialen Positivismus und der wahre oder philosophische Socialismus.

Erstes Kapitel.

Die philosophischen Voraussetzungen des „Wahren Socialismus" bei Moses Hess.

a) M. Hess, als Vertreter u. a. der Kategorie des Müssens im deutschen Socialismus, erfreut sich einer grösseren historischen Würdigung.

„Die Philosophen — schrieb 1845 ein scharfer deutscher Denker nieder — haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt darauf an, sie zu *verändern*." [1]) Diese, wie jede epigrammatisch kurze Formel, trifft nicht die *ganze* Wahrheit. Denn in jeder Interpretation findet sich hie und da ein Moment der Veränderung vor, und jedem, der sich aktiv zur Welt verhält, ist eine gewisse Interpretation derselben notwendig und eigen. Im letzten Falle kommt es nur darauf an, wie weit das Objekt, welches die Aufmerksamkeit nicht nur des sogenannten reinen Philosophen in Anspruch nehmen darf, sich erstreckt. Dieses nun kann von der Fähigkeit des „nicht reinen Philosophen" die Dinge der socialmenschlichen Welt breit und tief zu fassen, abhängen, oder, was geschichtlich sich beweisen lässt, von dem historischen Momente, in welchem die betreffende Wirkung auf das Leben stattfindet, sowie von der rein methodologischen und sonstigen Fassung des Gegenstandes. Die ursprüngliche Entwicklung des socialistischen Gedankens auf dem deutschen Boden kann nun, meines Erachtens, sich einer genügenden Erklärung erst dann erfreuen, wenn diese drei Umstände gleich in

[1]) „K. Marx über Feuerbach", ein Anhang zu Fr. Engels' „Ludwig Feuerbach u. d. Ausgang d. klassischen deutsch. Philos." 2. Aufl. Stuttgart, 1895. pag. 62.

Digitized by Google

Betracht gezogen werden. Die Repräsentanten des jüngeren, sowie des aufkeimenden modernen deutschen Socialismus in den dritten und vierten Decennien bestätigen dies zur Genüge. — Als, um mit Heinrich Heine zu reden — der Gallische Hahn zum zweitenmal krähte, die eigenen deutschen Verhältnisse der Ablösung vom Feudalismus entgegeneilten und damit das Meer des gewöhnlichen, philiströsen Daseins aufwühlten, der industrielle Pauperismus von sich hören liess und die französischen kommunistischen Systeme das rascheste Tempo ihrer Entwicklung zeitigten, begann, wie bekannt, der deutsche Michel sich seine Augen vom idealistisch-spekulativen Schlummer wach zu reiben. Diese ganze materielle Umwälzung trat ein, als, wie wir gelegentlich a. a. O. schon andeuteten, das Hegelsche System von innern Unordnungen verzehrt zu werden begann und die meisten socialistischen Denker sich genötigt sahen, sich durch den Hegelianismus durchzukämpfen. Dieser Umstand scheint mir wesentlich den Charakter, den der eigentliche deutsche Socialismus von Anfang an angenommen hat, zu erklären. Es war die durch den deutschen Idealismus gewonnene Kategorie des *Müssens* (Objektivismus), der sich schon der vormärzliche Socialismus in Deutschland im Gegensatz zum französischen, der mehr mit der Kategorie des *Wollens* zu operieren wusste, bemächtigte. Würde man aber auf *Proudhon* verweisen, der wenigstens formell als der erste eigentliche Vertreter des wissenschaftlichen Socialismus betrachtet werden darf, so ist es doch derselbe alte Hegel, den der Russe Bakunin den grossen französischen Socialisten vor der Mitte unseres Jahrhunderts lehrte. Der Jude Moses Hess war der erste in Deutschland, der sich von Anfang an in seinen socialistischen Ausführungen der Kategorie des Müssens, wenn auch ursprünglich auf eine ganz phantastische Weise, bediente. Aber diese will Hess nicht Hegel, sondern Spinoza entnehmen, wofür vielleicht die frühe Bekanntschaft der jüdischen Intelligenz mit ihrem Weltdenker, sowie die grosse Achtung, die sie vor dem grossen Philosophen hegen, und zugleich die höchst wahrscheinliche Bekanntschaft mit den Ansichten Schleiermachers und Strauss' als Erklärung gelten soll. Indessen ist Hess ganz von Hegel, insbesondere von dessen Philosophie der Geschichte abhängig und im Laufe der Ausarbeitung seines socialistischen Systems oder richtiger seiner „Systeme" bald von diesem, bald von jenem Denker Hegelscher Descendenz beeinflusst oder inspiriert. Trotzdem erscheint Hess,

Digitized by Google

chronologisch betrachtet, in mancher Hinsicht als selbständiger Vorläufer des Marxistischen Socialismus, wenn auch andererseits sein Socialismus mit dem Umschlagen in reinen Marxismus, wahrscheinlich aber nur teilweise unter dem Einfluss von Marx, endete. Ja, sogar sein metaphysischer Spinozismus steht, wie wir sehen werden, Leibniz näher als Spinoza, was abermals von der Wirkung zumal des mehr Bauerschen Hegelianismus spricht.

Damit soll keineswegs Spinozas Geist im Marxistischen Socialismus geleugnet werden. Dieser stammt nicht nur von Hegel, sondern auch von den französischen Materialisten des XVIII. Jahrhunderts, welche, wenn man will, die Spinozistische Substanz in eine Art Materie verwandelten. Verlor aber der französische Socialismus seine Fühlung mit der ihm vorhergegangenen Philosophie — von einigen Einzelnheiten hier abgesehen — so zeichnete sich der deutsche Socialismus durch sein enges Verhältnis zur Philosophie überhaupt aus. Und dieses Bündnis rührt ursprünglich nicht von Marx, wie einige Apologeten unrichtig glauben, sondern von Hess her. In solcher Gestalt nun bietet der Socialismus eine ganze Welt- und Lebensanschauung, was nur bei Hess in seinen Spinozistisch-Hegelschen, social-christlich-humanen, Feuerbachianisch-socialen Perioden — nur die reine industriell-Marxistische Phase ausgeschlossen — der Fall war. Erinnerte man hier aber — um mit Marx zu sprechen — an die deutschen, phantastischen Spielarten Wilhelm Weitlings.[1]) so war dessen Weltanschauung im Grunde genommen diejenige des Urchristentums und dessen Kommunismus ein *rein* französischer. Ferner sind weder beim berühmten Schneider, noch bei dessen deutschen Vorläufer, bei *Ludwig Gall* Spuren des *wissenschaftlichen* Socialismus zu finden (abgesehen jedenfalls vom proletarischen Standpunkt, der Weitling eigen ist), beiden, als echten Utopisten und bewunderungswürdigen Phantasten, ist nur die Kategorie des Wollens bekannt. Freilich soll *damit ihre grosse historische* Bedeutung, die Verbreitung des kommunistischen Gedankens durch sie, ihr starkes Sehnen nach einer Gesellschaft, wo die Exploitation des Menschen durch den Menschen ausgeschlossen ist, nicht verkannt werden. Abgesehen von dem rein praktischen Erfolg in den deutschen Arbeiter-, genauer Handwerker-Konventikeln und auch sonst,

[1]) „Herr Vogt", von K. Marx (1860), vergl. Dr. Georg Adler: „Die Geschichte der ersten social-philosophischen Arbeiterbewegung in Deutschland", pag. 29.

Digitized by Google

den der betreffende Phalanstère-Kommunismus Galls [1]) und Weitlings [2]) zu verzeichnen im stande ist, so ist kein Grund vorhanden, nicht glauben zu wollen, dass auch Hess' Nachdenken über die Probleme des Socialismus schon im Jahre 1836 insbesondere Weitling zu verdanken sei. Allein dies verringert auf keine Weise Hess' besondere historische Bedeutung; sein Unterschied vom französischen Kommunismus, seine socialphilosophische Eigentümlichkeit, die durch ihn versuchte Verknüpfung der Philosophie mit dem Kommunismus fordern unsere Aufmerksamkeit heraus.

b) Metaphysische Wandelungen. (Periode 1836—1845).

Die Jahre, welche zwischen 1837 und 1847 liegen, erklären zur Genüge die Ursachen der Wandelungen, durch die ein deutscher Denker auf dem Gebiete der Metaphysik sowie Social-Philosophie und -Politik sich durchzukämpfen hatte; sie werfen sogar genug Licht auf die Proportion, in welcher sich zu jeder Zeit die Metaphysik, Geschichts- und Socialauffassung zu einander verhalten haben; dank ihnen endlich, erklärt sich zum grossen Teil der Gang, den ein Denker wie Hess von einem rein spekulativen Princip, aus dem er ursprünglich das Reale im Leben der Menschheit gewissermassen ableiten liess, bisher umgekehrt, einen gewissen Positivismus alles Transcendente zu erzeugen anwies, gegangen ist. Nur das historische Moment erklärt hauptsächlich, warum unser Autor das *ποῦ στῶ*, welches er ursprünglich im Jahre 1837, um der Wahrheit am nächsten zu stehen, im Leibnizianisch-Hegelianischen Spinozismus fand, dann ein paar Jahre später, in einer Art Bruno Bauerschen Fichteanismus suchte um 1845 den Einfluss L. Feuerbachs und des sogenannten utopistischen Socialismus auf sich wirken zu lassen: ein gewisser Realismus, der, wie wir oben sahen, aus dem

[1]) Im Artikel „Ludwig Gall" (von P.) im „Deutschen Bürgerbuch" für 1846, von Püttmann, sagt der Verfasser P., als er von der Rückkehr Galls nach Deutschland erfuhr: „Er (Gall) wird sich freuen, dass endlich die Reform der Gesellschaft alle tüchtigen Geister beschäftigt und von dem Bewusstsein beseligt werden, dass auch *seine* früheren Bestrebungen nicht fruchtlos geblieben", pag. 155. Wie schon aus dem Titel eines Gall'schen Buches, das vom Jahre 1825 stammt, hervorleuchtet, bekümmert sich Gall hauptsächlich um die landwirtschaftliche Produktion und ist sich bewusst, dass das Geld abzuschaffen ist.

[2]) In der obigen Zeitschrift hält Fr. Engels (a. a. O.) Weitling für den einzigen Socialisten, der wirklich etwas gethan hat.

Digitized by Google

Feuerbachianismus und der gewonnenen Untersuchungsmethode des betreffenden Kommunismus stammte, spricht jetzt auch in der Erkenntnislehre das Wort. Aber diese Erkenntnistheorie ordnet sich nur mehr der ganzen Betrachtungs- und Auffassungsweise des socialen Daseins unter, als dass sie, wie es am Anfang der Fall war, derselben die Bahnen vorschreibt; jedoch die gewonnene positivistische Ansicht, wie es sich später ergeben soll, machte auch jetzt nicht Halt, und brachte es dazu, dass die philosophischen Momente in Hess' Socialismus am Ende ganz untertauchen und verschwinden; aber da ist schon keine Spur von dem eigentlich *Hess'schen „philosophischen"* Kommunismus vorzufinden, da ist Hess über sich hinaus gegangen.

Will man die Hauptrichtung eines philosophischen Systems fassen, so ist es vor Allem nötig, Rechenschaft über die *Wahrheit*, zu der in diesem System zugestrebt wird, abzulegen. Da aber Wahrheit nur dort vorhanden sein kann, wo im weitesten Sinne eine Art Zweckmässigkeit herrscht, so liegt notwendigerweise Wahres immer in irgendwelchen Beziehungen. Diese Beziehungen können innerhalb der Vorstellungskreise verschiedener Lebewesen gesucht werden, womit nur von einer *relativen* Wahrheit ausgegangen wird, oder man findet sie ausserhalb jener, womit für die *absolute* Wahrheit geschwärmt wird. Das letztere ist bei Hess der Fall, wenn er mit Spinoza darin übereinstimmt, dass „alle Ideen, wiefern sie sich auf Gott beziehen, richtig sind. Es ist nicht Positives in den Ideen, wesshalb sie unrichtig genannt werden können. Durch die Gegenwart des Richtigen, wofern es richtig ist, wird nichts von dem aufgehoben, was die unrichtige Idee Positives enthält."[1]) Wenn aber Gott allein die absolute Wahrheit, das Wesen, das „umwandelbare Eins" darstellt, so sind die Offenbarungen desselben im zeitlichen Wechseln und Wandeln begriffen.[2]) Ist die Idee der Erkenntnis Gottes „das einige Bewusstsein des Lebens".[3]) so ist dementsprechend der Keim des menschlichen Wesens nichts als eine Art Bewusstsein des Lebens „eine dunkle Idee oder Vorstellung", die durch Aufnehmen von andern Vorstellungen sich bereichert, um dann aber-

[1]) Heilige Geschichte der Menschheit, 1837, von einem Jünger Spinozas, pag. 185.

[2]) Siehe ibid., pag. 197.

[3]) Ibid., pag. 76.

Digitized by Google

mals die eben gewonnene Vereinigung von Vorstellungen durch neu angezogene zu vermehren u. s. w.. u. s. w.

Der Prozess der Reproduktion der Ideenkomplexe gestaltet sich folgendermassen: einigen, von den im Laufe der Zeit aufgenommenen Ideen gelingt es, sich zu einem lebendigen Ganzen, zu „einer Seele" zu verarbeiten, während die andern, noch nicht organisierten, zu den ersteren in einen Gegensatz, Zwiespalt treten, wodurch die Harmonie des „Seelenfriedens" gestört wird. Fragt man, woher der Widerspruch, in den Vorstellungen zu einander geraten, stammt, so ist die Antwort in der Natur der Vorstellung zu suchen: die Einzelvorstellungen sind gerade das Gegenteil der Wahrheit, sie sind *einseitig* und daher Irrtümer. Dieser Kampf der Bewusstseinscentren eilt jedoch einem Ziel entgegen. Nachdem die Phantasie sich bis zu einem gewissen Gerade bereichert hat, fängt das eben angedeutete Assimilieren zur Bewusstseinseinheit an, zumal in den vorgestellten Bildern Merkmale, die allen solchen gemeinschaftlich zukommen, vorhanden sind. Das Bewusstwerden einer solchen allumfassenden Idee geht vor sich, und das „jetzt einige Bewusstsein", die jetzige Seele des Individuums „im Vergleich zu seinen früheren, ursprünglichen Ideen ist edler oder klarer."[1]) Es besteht somit eine ganze Reihe von Bewusstseinsarten, die erst friedlich „Ueber- oder Untereinander"[2]) neben der ewigen Idee leben. Die niedrigsten, wie sinnliche Empfindungen, ordnen sich den höheren (verschiedener Art Verstandes-Anschauungen) unter und insofern dieses der Fall ist, giebt es keinen Raum für Disharmonie. Die höhere ausgebildete Idee lässt aber ihre Ueberlegenheit über die niedriger stehende nicht ausser Acht, deren Einseitigkeit und Oberflächlichkeit sie erkennt und auf diese Weise, konkreter ausgedrückt, beherrscht und es lenkt der Verstand diese und spricht sein höheres Urteil über sie aus.[3]) Wie man sieht, ist es das Princip des Kampfes, genauer das Princip der Widerspruchslogik, welches den Lebensnerv der Entfaltungsprozesse der Hessschen Monaden bildet. Dieses nun bekommt erst dann ein bestimmtes Bild, wenn an die Hegelsche Dialektik erinnert wird; durch das Wiedererwecken der letzteren leuchtet auch zugleich der Sinn von jeder Art Existenz hervor. Was in der Zeit geboren wird — daran hält Hess ausdrücklich fest —

[1]) Ibid., pag. 75, siehe auch pag. 73 u. 74.
[2]) Ibid., pag. 147.
[3]) Siehe pag. 145. 146 und 147.

Digitized by Google

muss sich in drei Perioden entwickeln, muss einen Keim, wo es „einig und innerlich" lebt, aufweisen („des Lebens Wurzel"), ferner die „*Krone*" des Lebensbaums erreichen, wo es gespalten und äusserlich lebt, um endlich „die Lebensfrucht", das Wiedervereinigung zeitigen zu können.[1]) Diese triadische Entwicklung des Zeitlichen ist aber nichts anderes, als eine solche, die im ausserzeitlichen, allgemeinen Gott stattfindet, von dem sie seinerzeit ausgegangen, um als besonderes, einseitiges, getrenntes Leben, zu diesem, zur Wahrheit also, heimzukehren. „Jedes besondere Streben ist nur eine gewisse und bestimmte Art dieses Allgemeinen."[2]) Angesichts dessen geht schon die Notwendigkeit, mit der der eben geschilderte Prozess sich vollzieht, hervor. Wir Menschen können nur diese eherne Notwendigkeit, dieses allgemeine Gesetz unseres Strebens und Wachsens, sowie die Art desselben erkennen und *bewusst* dem „göttlichen Gesetze" gehorchen. Es gilt nur, wie Spinoza und fügen wir hinzu, was später Hegel und auf eine ganz andere Weise Marx ausführten, das, *was ist* und nicht was sein soll, zum Bewusstsein zu bringen. Hier nun liegt — meint der Spinozist Hess — die wirkliche Freiheit des Menschen, nicht in seiner Willkür.[3]) hier nun ist des Meisters höchstes Ziel, das er der Menschheit zu suchen zuwies, das ewige Streben zur Erkenntnis Gottes, zum „einigen Bewusstsein des Lebens", wo allein was Gut, was Böse entschieden ist.

Der Leibnizianismus, den Hess mit Schweigen übergeht, aber auf jedem Schritt uns begegnet, das Bild des Universums als Zusammensetzungen von verschiedener Art Seelen, das einfache Individuum mit dessen Keim — *bewusstlosen* Seele und das menschliche Individuum mit dessen geistigen Keim — bewussten Seele, der Spinozistische und zugleich im Grunde genommen auch der Cartesianische, sowie Leibnizianische Parallelismus von Denken und Sein, Geist und Natur spricht schon zum Teil vom kritischen Verhältnis unseres Autors zum absoluten Identitätssystem seiner Zeit. Das gewissermassen negative Urteil Hess' über den Hegelianismus förderte auch, meines Erachtens, die einseitige Auffassung desselben. Und dieses kritische Verhältnis Hess' zur „Philosophie schlechthin" wird

[1]) Siehe ibid., pag. 71 f. Vergl. darüber, wie der Gegensatz seinen Höhepunkt erreicht und damit dann wieder seiner Ausgleichung entgegengeht, pag. 147 f.

[2]) Siehe ibid., pag. 234.

[3]) Ibid., pag. 221 f.

von Interesse, wenn man an seinen spätern Fichteanismus denkt, der hier schon im dunkeln Keim steckt. Auf diese Weise kann vielleicht die Selbständigkeit Hess' in Sachen der junghegelianischen Bewusstseinsphilosophie, seine mindestens ursprüngliche Unabhängigkeit von Bruno Bauer erwiesen werden.

Die Hegelsche Philosophie gleichwie die Schellingsche, sobald sie wie jene auf *absolute* Wissenschaft, Gültigkeit, „Heilslehre", Anspruch macht, muss verworfen werden, vielmehr, wie mir scheint, sollen nach Hess, Hegel und Schelling mit ihrer Beziehung auf Spinoza Recht behalten. Gleichwie Schellings Fehler in dem einseitigen Kultus der Natur, so besteht Hegels Irrtum in demjenigen der Geistesphilosophie. Hegel soll mit der Wahrheit in Frieden gelebt haben nur auf einem beschränkten Gebiete, auf dem des Geistes. Und in der That, ist unser Geist das relativ Bewusstvolle, Individuelle, „vermittelte Gottesleben" [1]) und unter der Natur das relativ Bewusstlose, Universelle, Unmittelbare [2]) zu verstehen, so ist die Geistesphilosophie Hegels, wie die Naturphilosophie Schellings, einseitig und unvollkommen. „Gott oder das Leben kann weder ausschliessend als Natur, noch als Geist gedacht werden." [2]) Das Leben ferner ist weder ausschliesslich in der Natur, als Beharrlichem, noch im Geiste, als Fliessendem, sondern in beiden, in der Bewegung und in der Ruhe zu suchen. Hegel hingegen missbrauchte den Begriff seines Systems, indem er mehr umfassen wollte, als es seiner Natur nach versuchen konnte. Insoweit der Hegelianismus mit dem Denken zu thun hat, insoweit er den absoluten Idealismus repräsentiert, insofern ist er für Hess der absolut höchste Standpunkt der Geistesphilosophie. Er ist nur dann im Irrtum, wenn er glaubt, mehr als absolute *Geistesphilosophie* zu sein, oder dass er schon als solche *eo ipso* auch die That umfasse. [3]) Abgesehen von der Willkür, die der Konstruktion des absoluten Systems anhaftet, ist es Hegels Hauptfehler, seine im Grunde genommen leere Idee das Weltall realisieren zu lassen. Nur die reine Gottesnatur ist als erste und die bewusste That des Weltgeistes das letzte schöpferische Princip. Ist dem so, so muss der Weltgeist Freiheit zur Schöpfung oder Freiheit des Willens besitzen. Freiheit ist aber dem eigen, was ein Für-sich-sein, ein Bewusstsein hat. Demgemäss soll auch für den

[1]) „Die europäische Triarchie", 1841, pag. 57.
[2]) „Heilige Geschichte", pag. 188; „Triarchie", pag. 7.
[3]) „Triarchie" (1841), pag. 6.

Digitized by Google

Menschen, insofern er ein bewusstes Wesen ist, die Freiheit kein fremdes Gebiet bedeuten. Was wird dann aber aus der strengen Notwendigkeit, von der wir oben unterrichtet wurden? Wie ist sie zu retten? Ganz einfach. Einmal was *vor* uns oder *ohne unser Wissen* geschieht, geht vielleicht für sich mit Freiheit, jedoch für uns mit Notwendigkeit vor sich; was durch uns vollbracht, was durch unser Bewusstsein bestimmt wird, ist für uns mit Freiheit, wenn auch für sich mit Notwendigkeit.[1]) Die Freiheit ist nur dort, wo ein Für-sich-sein zu Gebote steht. Mit unserer Ansicht ist ein gewisser Anschluss Hess' an den Strom des deutschen Idealismus zu konstatieren, wenn in anderer Beziehung, wie wir es bald erfahren werden, die deutsche Philosophie als blosse „*θεωρία*" unerkennbar bleibt. Hier wird schon gegen den Spinozismus Front gemacht, um dem subjektiven Idealismus das Wort zu sprechen.

Will man die Ursachen dieser Wandlung aufsuchen, so stehen sie in hinreichendem Masse zur Verfügung. Schon an der Wende des vierten Decenniums tauchte bei Hess dann und wann ein Princip auf, nämlich das Princip der philosophischen That, welches, konsequent entwickelt und verbreitet, den „Spinozismus" umzuwerfen drohte. Unser Denker gerät dadurch in einen tragischen Widerspruchszustand: von der Ueberzeugung erfüllt, es müsse über den absoluten Idealismus, dessen Sphäre, als Philosophie schlechthin, unbedingt eine beschränkte ist, hinausgegangen werden, sah er sich andererseits genötigt, als Ergänzung eine *Geistesthat* aufzustellen. Ausser Begreifen, Philosophieren, giebt es Leben, und — setzte schon im Jahre 1841 Hess auseinander — „*Wir leben mehr, als philosophieren.*"[2]) Die Natur und Geschichte stellen sich der Philosophie als Grenzgebiete gegenüber, die sie zu berühren, aber keineswegs zu durchdringen im stande ist. Was ist sie daher anders, als eine *subjektive* Geistesthat innerhalb der *absoluten*. Die Hegelsche im Einzelnen ist eine Beschäftigung mit dem Geiste. Es ist klar — scheint es Hess —, dass das *Positive* irgend anderswo gesucht werden darf; die Philosophie muss zu diesem Ziel über sich selber hinaus, zur That, zur Philosophie der That. Beabsichtigte Hess die philosophische Spekulation mit seinem Fund zu bereichern, so scheute er nicht, wie schon angedeutet war, zur Ausbeutung der deutschen Philosophie zu schreiten. Diese hat Geistesfreiheit errungen und Hess bemächtigte sich der letzteren, um

[1]) Ibid., pag. 14 f.

[2]) „Triarchie", pag. 5 (gesperrt von mir).

Digitized by Google

Freiheit der That hervorbringen zu können. Er gelangt zum Subjekt, das mitten zwischen der Natur und dem Weltgeist steht, und dann zum Thätigkeit hervorbringenden Subjekt; das ist desto leichter, als die „bewussten Seelen" Leibnizischer Art dem menschlichen Individuum zu bekannt sind. Hess ahnte also gar nicht, dass seine positive Forderung „der That" ihm Gefahr drohte, in die Bahn des deutschen Idealismus zu geraten. Seine Leibnizisch-Spinozistische Philosophie selber war im stande, ihn, wenn auch auf kurze Dauer, zum *Junghegelianer* zu machen. Aber nicht das allein. Bruno Bauers Fichteanismus oder Junghegelianismus hat ohne Zweifel auf die Durchführung des betreffenden Prozesses hingewirkt, was gleich zum Vorschein kommen wird. Im Jahre 1842, in diesem Jubiläumsjahre des philosophischen Radikalismus in Deutschland, erlangte die Bauersche Selbstbewusstseinsphilosophie den Zenith ihres Ruhmes, und ein Jahr später lernen wir Moses Hess, den „Fichteaner" kennen. Jetzt ist Alles, was sich in Zeit und Raum vorfindet, wie Momente, Stufen, verschiedene Exemplare, ein Produkt des Selbstbewusstseins, der Selbsterzeugung, der Thätigkeit des Ich. Indem das Ich seine eigene Thätigkeit erkennt, erkennt es alle Thätigkeit, jedes Leben mit derselben Gewissheit überhaupt. Ist jedoch eine Verschiedenheit des Lebens zu verzeichnen, so sei sie als diejenige des Selbstbewusstseins zu begreifen, eine sozusagen subjektive Offenbarung als Anderssehen der Reflexionsthätigkeit und nicht als „objektiv verschiedenes Leben."[1]) Im letzteren Falle wäre dann die Variabilität des Seins als ein Wechsel des *Gesetzes* aller Thätigkeit aufzufassen, während das Gesetz über diesem Wechsel des Lebens steht und seine Bewegung bedingt. Indem das Ich, das als Geistesthat, als Idee zu betrachten ist, sich, sein Leben erkennt, erkennt es eo ipso dieses Gesetz, das „Allgemeine", die Lebensidee[2]) und umgekehrt „das Explizieren einer bestimmten Idee oder Geistesthat, das Auswirken einer bestimmten Stufe des Selbstbewusstseins oder Lebens, der Menschheit etwa, ist deren Verwirklichung, *deren Individualisierung.*"[3]) Demzufolge ist das Individuum ein selbständiges Anderswerden der bestimmten Idee, ja die einzige Wirklichkeit der Idee.[4]) Ohne

[1]) „Philosophie der That", pag. 309.

[2]) Siehe auch ibid., pag. 318.

[3]) Ibid., pag. 312.

[4]) Vergl. pag. 311 f. (ibid.), wo ganz im Geiste der „neueren" Philosophen aus der bestimmten Stufe des Selbstbewusstseins notwendig „ihr Gleiches als Anderes" folgt und zwar so lang, bis sich die Idee, das bestimmte Ich erschöpft, ausgewirkt hat.

Digitized by Google

Individuum keine Verwirklichung der Idee, folglich für uns keine Idee überhaupt. Damit ist die Ichheitsphilosophie auf die Spitze getrieben und die Hesssche „That" zum Produkt der „beschränkten" Philosophie geworden. „Was ich erkenne — meint jetzt Hess — ist eben meine Geistesthat." [1]) Und Cartesius hat nur in der ersten Hälfte seines Schulsatzes Recht, während das *ergo sum* eine *That* des Ich darbietet. So weit reicht Hess' Junghegelianismus. [2])

Aber rasch ging die Geistesentwicklung vor sich. Nachdem Hess die Bauerschen Extreme des Hegeltums durchgemacht hatte, verfiel er in einen Positivismus, der aus derselben Philosophie floss. Der Feuerbachianismus war es, der ihn bald empfing und den er von Anfang an durch eine Art Schellingianismus zu ergänzen wusste. Im subjektiven Idealismus lernte er den Menschen als Ausgangspunkt jeder Erkenntnistheorie kennen. Dieser Mensch war aber mehr ein transcendentes, ein mit Intellektualismus-Bewusstsein identisches Wesen, als ein real-sinnliches. Feuerbach, der das letztere teilweise zum Recht kommen liess, sündigt jedoch dadurch, dass er, dem Geiste der deutschen Philosophie treu bleibend, das Gattungswesen im Auge hat und dazu *wesentlich* dasjenige des Junghegelianismus. [3]) Es kommt aber mehr darauf an, Schellings Identität von Subjekt und Objekt, die Einheit des individuellen Menschen und des menschlichen Wesens — wie Hess sich ausdrücken würde — herzustellen. Nur diese „höhere Anschauung", nur dieser, wenn auch bei Schelling nicht ganz klar zur Sprache kommende „geniale Gedanke" ist im stande, den wirklich lebendigen Menschen zu erschaffen. Nur in dem Menschen „*als sociales Wesen*" ist das Geheimnis der Schöpfer- oder Thatkraft des Individuums zu suchen; [4]) nur der aus dem Zusammenwirken stammende Mensch und nicht eine etwa jenseitige fremde Kraft ist jetzt der „allerletzte Grund jeder Wissenschaft und Kunst", [5]) „der Erzeuger aller Kollisionen, Widersprüche und Gegen-

[1]) „21 Bogen aus der Schweiz". Herausgegeben von Herwegh, „Philosophie der That", vom Verfasser der europäischen Triarchie, pag. 309.

[2]) In einem Briefe des Pariser Korrespondenten vom Jahre 1843 an Weitling, wird „Doktor Hess junghegelianisch kommunistischer Philosoph" genannt. „Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren". Zürich, 1843, pag. 50.

[3]) Vergl. Hess „Philosophie und Socialismus", pag. 203.

[4]) „Ueber die socialistische Bewegung in Deutschland". Neue Anekdota, 1845, siehe pag. 190.

[5]) „Ueber die socialist. Bewegung", pag 189.

sätze".[1]) Demzufolge soll auch das ganze Ziel der bisherigen Philosophie umgewandelt werden: anstatt darnach zu streben, Identität von im Grunde genommen eingebildeten Gegensätzen herzustellen, hat man die Identität des Menschen *mit sich selbst* einzuleiten. Immerhin aber denke man hier an das durch Hess reformierte Feuerbachianische Wesen. Hess' radikaler, wenn auch völlig naiver Realismus will dabei nicht stehen bleiben. Nachdem es ihm, ohne Zweifel unter dem Einflusse der allgemeinen Bestrebung des Socialismus, gelungen war, Hoffnung zu hegen, dass die Metaphysik und zugleich die Erkenntnislehre in sociale Physik aufgelöst sein werde, lassen wir ihn nochmals seine Pfeile, diesmal gegen *jede* Philosophie, richten. Die Angriffe auf dieselbe stammen aber jetzt nicht aus der Philosophie selbst, wie es oben der Fall war, sondern aus der Socialphilosophie. Die Selbständigkeit der Erkenntnislehre wird damit gänzlich ruiniert. Bisher, wie es sich zur rechten Zeit ergeben wird, reguliert und richtet dieselbe die — allgemein gesprochen — Lebensphilosophie; hier, am rückhaltlosen Abschiedsmomente von der Philosophie, taucht noch die konstitutionelle Erkenntnistheorie auf, um in den souveränen, wirtschaftlichen, socialen und sonstigen gesellschaftlichen Mächten und Kräften auf ewig unterzutauchen.

Die deutsche Philosophie fängt an praktisch zu werden und daher — schliesst Hess — hört sie auf, Philosophie zu sein.[2]) Aber es giebt noch einen Grund, der dem Arsenal des historischen Materialismus, welcher in derselben Zeit in Marx'-Engels' „Heiligen Familie" aufdämmerte, entnommen werden kann. Die Hegelsche Philosophie ist der klassische Ausdruck seiner Zeit, repräsentiert die bürgerliche Gesellschaft, stellt die spekulative Basis zum „Zwittersystem des Konstitutionalismus dar",[3]) während Schelling, der Advokat der Vergangenheit, die mittelalterige Hierarchie" philosophisch beschützt. Dem Junghegelianismus zog Feuerbach den Hegelschen Boden unter den Füssen weg.[4]) Feuerbach wird durch den socialen Standpunkt ersetzt und der Bankerott der Philosophie ist, wie es späterhin auch von andern „Socialen" ausgesprochen wurde, feierlich erklärt. Die Philosophie büsst also ihre Existenz nicht nur deshalb ein,

[1]) „Philosophie u. Socialismus", pag. 202.
[2]) Ibid., pag. 214.
[3]) „Ueber die soc. Bewegung", pag. 196 und 195.
[4]) Siehe „Philosophie und Socialismus".

Digitized by Google

weil sie nicht zur Genüge dem Handeln, der That Aufmerksamkeit zollte, sondern auch aus social-geschichtlichen Gründen, was zu erklären in das Gebiet der Geschichtsauffassung gehört.

c) Wandlungen in der Philosophie der Geschichte.

Mit dem metaphysischen Problem hängt bei Hess das Problem der Geschichtsauffassung der Menschheit eng zusammen. Wie der einzelne Mensch, so ist auch die ganze Menschheit als ein in sich geschlossenes lebendiges Ganzes zu betrachten, das, denselben Weltgesetzen sich unterordnend, einen bestimmten Verlauf aufweist. Mit andern Worten, und damit wird Hess teilweise zum Vorläufer einer modernen sociologischen Richtung, die Menschheit ist ein Organismus, innerhalb dessen eine Mannigfaltigkeit von Organismen, wie z. B. Völker, walten, die ebenfalls, wie der Einzelne, wenn auch in grösserem Massstabe, die uns schon bekannten drei Perioden durchzumachen haben, wobei der Parallelismus, der dort sich bemerkbar machte, auch hier zum Vorschein kommt: die äussere Entwicklung in der Geschichte der Menschheit geht Hand in Hand mit der inneren geistigen.[1]) Die Betrachtung der gesamten Menschheit als „ein innig gebundenes Ganzes, als ein Individuum"[2]) sucht Hess hauptsächlich an der Hand der sogenannten heiligen Geschichte zu bestätigen. Daraus schon leuchtet die völlige aprioristische Konstruktion der betreffenden Geschichtsbetrachtung hervor. Wird doch die aus der Metaphysik auf metaphysischem Wege gewonnene Formel der Existenz-Bedingungen und Entwicklungsstadien eines in Raum und Zeit sich befindenden Individuums schlechterdings auf die kompliziert gespannten geschichtlichen Thatsachen angewandt, was im Grunde genommen schon vorher im hegelschen System der Fall war. Der Willkür und des Zwanges, die aus solcher Betrachtung dem historischen Thatbestand angethan werden, ist sich unser Autor zum Teil, mehr ahnend, bewusst, wenn er auch von seinem „zu kühnen" und frühen Versuch spricht. Allein mag dieser vom heutigen wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, ganz kindisch aussehen, so ist er doch von grosser Bedeutung, wenn man das Ziel, nach dem er strebte, ins Auge

[1]) „Heilige Geschichte", pag. 71 f., pag. 81 und pag. 239 f.
[2]) Ibid., pag. 40.

Digitized by Google

fasst: es ist gleich nach Hegel eine völlige Vertreibung der geschichtlichen Willkür und ein Verlangen nach Gesetzmässigkeit und Ordnung in der Weltgeschichte. Aber nicht dieser Umstand allein ist es, der uns einladet, unsere Aufmerksamkeit der betreffenden Geschichtsauffassung zuzuwenden; es sind vielmehr die Konsequenzen, die notwendigerweise aus solcher Art Geschichts-Betrachtung sich für das Verständnis seiner Zeit, sowie die Möglichkeiten des Verhältnisses zu derselben für Hess ergeben, was vor allem unser Interesse daran erklärlich macht. Denn fasst man die Menschheit als einen Organismus auf und glaubt man in der Lage zu sein, die Lebensgesetze dieses Organismus kennen lernen zu können, so spricht man sich unseres Erachtens damit für die sociale Weissagung aus. Allein das Gebiet der Zukunft, welches die letztere von dem gekennzeichneten Standpunkte aus in Anspruch zu nehmen glaubt, hängt von der Natur des Gesetzes selbst ab. So kann in unserem Falle, wo die Hegelsche triadische Widerspruchseinheit das Gesetz ausmacht, wenn wir die Logik das Wort sprechen lassen sollen, die betreffende Prophezeiung nur innerhalb eines triadischen Cyklus, welcher der angeblichen Versöhnung zustrebte, ihren Platz behaupten. Was diesen dialektischen Kreis überschreitet, lässt sich, dem dialektischen Gesetze sogar volle Anerkennung tragend, mit diesem nicht vereinigen. Da kommt nun, einigen Anhängern dieser Art Dialektik auch unbewusst, der metaphysische Geist zu Hülfe. Er ist auch ein Organismus, folglich hat er sich auch dem absoluten Gesetze unterzuordnen und da er in sich alle möglichen Individuen mit deren Prozessen einschliesst, so werden mit Zuhülfenahme desselben die Schranken eines gegebenen Cyklus der Menschheitsentwicklung niedergerissen und es wird über sie hinausgegangen.

Diese durch uns interpretierten notwendigen Formen der Entwicklung sollen durch Hess mit geschichtlichem Inhalt gefüllt werden. Er zählt viele Perioden der Geschichte auf, die unter drei Hauptperioden vereinigt werden. Wird die eigentliche Geschichte mit Adam und den Adamiten, als deren Heimat Indien ausgewählt wurde, begonnen, so ist keineswegs zu denken, vor Adam sei keine Geschichte gewesen. Vielmehr fühlen wir noch die Tradition der voradamitischen Geschichte, wenn verschiedene Kreaturen von Menschen ihre Epochen durchgekämpft haben.[1]) Mit dem biblischen Noah, mit dem auch

[1]) Ibid., pag. 214.

Digitized by Google

die Bildung der Sprache zusammenfällt, fängt eine neue Aera an. Es mehren sich die Bilder, die den Menschen vorkamen und dementsprechend die Vorstellungen. Als Abbild der letzteren kamen verschiedene Götzen zum Vorschein, sowie auch Eigentumsrecht, Sklaverei, Stämme, Nationen, Reiche u. s. w. Die äussere Differenzierung hängt hier von der inneren des Menschen(geistes) ab. Nach Noah begann die Periode Abraham-Moses [1]), dann Moses-David [2]), ferner die Kultur der Babylonier und Perser, dann diejenige Griechenlands u. s. w. u. s. w. Das Hauptcharakteristikum für diese wie alle andern Epochen ist das Anwachsen der Erkenntnis Gottes, denn in jeder neuen Aera stellt sich, möchte ich sagen, ein Stück Offenbarung Gottes, das wie bei dem Uebergang einer Periode in die andere, die sich durch einen grossen Mann vollzieht. Dieses Ausgiessen der Idee in viele Exemplare der Menschheit, was schon D. Fr. Strauss früher ganz präzis ausgedrückt hat [3]), tritt besonders in den Hauptperioden der Weltgeschichte klar zu Tage. Die Spekulation, der Hess sich bedient, ist nach seiner Ansicht im stande, zunächst das Allgemeine zu erkennen und auf diese Weise die „Erkenntnis von notwendigen Zusammenhängen des scheinbar Zufälligen" festzustellen. Demzufolge hat jede Epoche eine negative und positive Seite, deren Kampf zur Ausgleichung führt. Es ist der Geist, der sich genötigt sieht, in die Tiefe der eigenen Seele zu versinken, um die Wahrheit zu begründen. Aber auch äusserlich sind die Perioden der Geschichte gewissermassen einander gleich: unter verschiedenen Namen, in grösserem Massstabe, aber in denselben Bahnen und Formen, spielen sie sich alle ab. Die völlig tendenziös aufgehäuften, ganz unkritisch empfindenden Thatsachen und Legenden sind es, die den Inhalt der durch Hess konstruierten Geschichte darbieten. So soll die erste Hauptepoche der Weltgeschichte, deren Repräsentant der Naturmensch (Adam) ist, mit Christus endigen, welcher in sich die zweite Hauptperiode charakterisiert, wo anstatt Phantasie, wie es bei den Adamisten der Fall war, das Gemüt vorherrscht. Hier nun wird der Streit zwischen Spiritualismus und Materialismus durchgefochten, um endlich den Verstand und dessen Vertreter Spinoza zum Wort kommen zu lassen. Hat Christus die Vermittlung zwischen dem Realen und Idealen, zwischen Natur und Geist angefangen, so

[1]) Hier ist die ägyptische Kultur gemeint.

[2]) Palästina-Phönizien.

[3]) Hess erinnert mit keinem Wort an Strauss.

Digitized by Google

hat Spinoza diesen Prozess beschlossen: ist im Grossen und Ganzen der Naturmensch Adam das Prototyp des Altertums, Christus, der Gottmensch, derjenige des Mittelalters, so Spinoza, der Mensch schlechthin — der wahre Ausdruck der Neuzeit. Mit den göttlichen Werten, welche die drei grossen Männer der Geschichte brachten, mit dem Naturgeist, dem Gemüt und der Vernunft, treten freilich auch äussere parallele Erscheinungen zu Tage: Wasserflut nach Adam, Völkerflut nach Christus und Ideenflut nach Spinoza. Abgesehen davon, dass Hess nicht immer an dieser Klassifikation der Geschichte festhält [1]), kommt es aber hauptsächlich darauf an, den geschichtsphilosophischen Hauptgedanken Hess' herauszudestillieren. Dieser lässt sich aber erst dann gewinnen, wenn wir einige Abschweifungen, die Hess hie und da machte, ausser Acht lassen und uns immer der genetischen Auffassung unseres Gegenstandes bewusst bleiben. Besteht zu einer Zeit, wie wir oben sahen, die Hesssche Metaphysik darin, dass die Bewusstseinscentren im Einzelnen in quantitativer sowie qualitativer Beziehung zunehmen, so erfreut sich auch die Geschichte eines ähnlichen Reichtums, indem im Laufe der Zeiten die Erkenntnis Gottes sich steigert. Demzufolge ist es die *Weltreligion*, in deren Form der historische Thatbestand ans Tageslicht tritt und das noch geistlose, unbewusste Geschöpf entbehrt einer Geschichte.[2]) Freilich ist die betreffende Religion keine konfessionelle, denn ihr Charakteristikum macht die Liebe aus, die das ganze Leben durchdringt. Diese, höchst wahrscheinlich dem Christentum und Feuerbach entnommene Religion der Liebe, offenbart sich in verschiedenen Stadien des geschichtlichen Geistes auf verschiedene Weise. Immer hat sie etwas zu idealisieren und etwas zu realisieren und so ist es die Liebe, die einerseits das Reale idealisiert und andererseits das Ideale realisiert. Das Idealisierungsstadium der Religion kam gelegentlich positiv zur Erscheinung in der Gestalt der Kirche. Sobald aber der Mensch selber vom heiligen Geist durchdrungen war, sobald die Religion der Liebe Gott und Mensch zu versöhnen begann, verlor die Kirche Gott und mit diesem ihre Herrschaft. Allein dieser subjektive Sieg des Menschen reicht nicht aus, ihm muss der „objektive" folgen, d. h. der innern geistigen Revolution muss

[1]) Vergl. „Heilige Geschichte", pag. 150 ff. und „Europäische Triarchie", pag. 33 f.

[2]) „Heilige Geschichte", pag. 212 f.

Digitized by Google

eine Revolution der gesellschaftlichen Institutionen nachfolgen.[1]) Aber auch umgekehrt führen äussere Metamorphosen, d. h. Umwälzung der Verhältnisse, zu Verjüngung des Geistes, der die neugeschaffene Welt in sich abspiegelt. Hat kraft dieses Umstandes der Uebergang des Altertums zum Mittelalter ein neues Bewusstsein geschaffen, so muss dank dem zunehmenden Bewusstsein der Menschheit — meint Hess — die materielle Umwälzung des Mittelalters in der Richtung der Neuzeit geschehen.[2]) Ein völlig neuer Geist ist entstanden, die Verhältnisse sind jedoch die alten geblieben; dafür aber hat Europa zwei Revolutionen erlitten und diese werden sich noch vermehren, bis endlich dem Geiste Genugthuung verschafft werden wird. Ist zur Zeit der Vorherrschaft des Christentums die Religion der Liebe auf dem Boden der Kirche nur zum Selbstbewusstsein gekommen, so fängt sie jetzt an Selbstthätigkeit zu sein, wobei als Terrain für dieselbe der Staat dienen soll. Und so stossen wir auch auf dem Gebiete der Geschichtsauffassung, wie in der Metaphysik auf die Philosophie der That, die in unmittelbarer Beziehung zum Socialismus zu stehen scheint. Diese Philosophie der That, die ein menschliches Individuum voraussetzt, kann aber erst dann an Klarheit gewinnen, wenn vorher die Stelle der Persönlichkeit in der Geschichte, ihr Verhältnis zum Lebensnerv des historischen Geschehens, zum Weltgeist, angedeutet würde.

Wie wir eben konstatierten, weicht Hess' dualistischer Standpunkt von dem monistischen des Hegeltums ganz ab. Stimmt er faktisch der teilweise bei Hegel auftauchenden und dann, wie wir seinerseits auseinandersetzten, bei Strauss und Feuerbach entfalteten Ansicht zu, dass die Geschichte ein Produkt der menschlichen Gattung und des einzelnen Menschen ist, wobei die historischen Eigentümlichkeiten im religiösen Schöpfungsgeiste hervortreten, so gerät er doch in eine Schwierigkeit, sobald er es unternimmt, die Rolle des Menschen in der Geschichte zu bestimmen. Bald wird das menschliche Individuum als „blindes Werkzeug" auftreten, bald aber als allmächtiger Schöpfer. Es würde aber heissen Hess Unrecht thun, wollte man ihn gerade hier der Unkonsequenz zeihen. Und in der That, ist die Geschichte ein Wachstum von Bewusstsein oder genauer eine Steigerung der Macht

---

[1]) Siehe „Europäische Triarchie", pag. 74 f.

[2]) Mit der Anerkennung der Wechselwirkung wird die Hegelsche Geschichtsauffassung verworfen.

Digitized by Google

des menschlichen Bewusstseins, oder in der etwas mystischen Sprache Hess' gesprochen, wird die Geschichte immer heiliger und heiliger, ist ferner der heilige Geist in seiner Thätigkeit von der ihm angemessenen Stufe abhängig, so geht schon hieraus die relative historische Intensität des Menschen hervor. Immerhin ist es aber der Mensch und dieses „Zwitter und Mittelding" allein, der in die zwei selbständigen, ebenbürtigen Attribute der Gottheit, in die Natur und den Geist, seine Zerfallenheit hineinträgt und allein als „*der Erlöste, wie der Erlöser*" [1]) zum Vorschein kommt. So fallen die Grenzen der Thätigkeit des Menschen in der Geschichte mit denjenigen der Metaphysik ganz und gar zusammen. Ueber alle Faktoren erhebt sich immer der Weltgeist, die Geschichte läuft ihre natürliche Bahn und — was dem Sinn der Dialektik am besten entspricht — „woran Jahre lang gebaut wurde, das fiel in einem Tage zusammen". [2]) Die menschliche Persönlichkeit hat nur das geschichtliche und sonstige objektive Geschehen zum Bewusstsein zu bringen und auf diese Weise ihr eigenes Selbstbewusstsein zu fördern. Ihre Freiheit ist insofern da, als sie Bewusstsein besitzt, d. h. als sie *für sich* existiert, ein im allgemeinen Flusse der Notwendigkeit *Für-sich-sein* behauptet und bewahrt. Damit wird die metaphysische und geschichtliche Freiheit aufs höchste verbunden und in Einklang gebracht.

Mit dem Uebergang Hess' in das Lager des Junghegelianismus Bauerscher Art wechselt bald auch seine Ansicht über die Geschichte. Auch hier, wie in der Metaphysik, beginnt das Subjekt in den Vordergrund zu treten und das Wesen der Geschichte wird nach dem Individuum beurteilt. Das menschliche Individuum ist hier kein blosser Zuschauer, sondern ein thätiger Schöpfer, der kämpft, bekämpft wird und Andere wie Anderes zu bekämpfen strebt. Und diese historischen Kämpfe sind schwer, da sie in zwei Richtungen geführt werden müssen: einerseits kämpft das materielle und zweispaltige Individuum mit sich selbst, andererseits mit dem Allgemeinen, d. h. mit Gott, Kirche, Papst, Staat, Monarchen, veralteten Institutionen und anderen äusseren Mächten. Sobald die Individuen sich selbst nicht zu beherrschen verstanden haben, wurden sie von den ausserhalb ihrer, sowie gegen sie stehenden Einrichtungen und Ideologien beherrscht und geknebelt. Erscheint demnach die Geschichte als ein „Kampf des Individuums

[1]) G. v. m. „Triarchie", pag. 10.
[2]) Ibid., pag. 68.

Digitized by Google

mit sich selbst und dem Allgemeinen“ [1]), war sie bisher „sozusagen eine Notlüge“ [2]), ein grosser Widerspruch, genauer ein Dualismus zwischen dem Abstrakt-Individuellen und dem Abstrakt-Allgemeinen, so kommt die Dialektik zu Hülfe und der Dualismus schlägt in Revolution und Kriticismus um. Und auf solche Weise verläuft die ganze Geschichte, nur mit dem Unterschied, dass anstatt seines Allgemeinen ein Anderes auftritt, dass — und damit ist Hess in diesem „Bauerschen“ Stadium ein indirekter Vorläufer von Stirner und damit klingen auch Ansätze zur Klassendoktrin an — „die Tyrannen gewechselt haben, die Tyrannei geblieben ist.“ [3]) Es ist gleich, ob diese Tyrannei den Namen Demokratie oder irgend einen andern Namen trägt.[4]) Und solches Spiel wird es noch lange geben — denkt Hess im Geiste Bruno Bauers — bis der selbstbewusste Geist, der wirklich freie Mensch, das wirkliche nicht nur „abstrakte Allgemeine“ herausgebildet haben wird. Diese Geschichtsansicht ist der früheren gegenüber als ein grosser Schritt nach vorwärts zu bezeichnen. So wird hier die Widerspruchslogik, von der Hess, wie manche seiner Zeitgenossen, sich nicht trennt, schon nicht auf einen transcendenten, ausser dem Menschen waltenden Geist, sondern auf ein mehr reales, an das Individuum gebundenes Bewusstsein angewandt. Ist das Ziel der Geschichte, das ihm in der Ferne winkt, noch ein recht metaphysisches, so bekommt es bald durch Feuerbachs Einfluss eine realistische Gestalt: das menschliche Wesen ersetzt das „wirklich Allgemeine“, das Selbstbewusstsein, das meiner Ansicht nach im Grunde dasselbe wie jenes ist. Der Hegelsche Geist wird jetzt schon völlig von seinen metaphysischen Höhen herabgezogen und die Entwicklung des Selbstbewusstseins, dieses Centralprincips der Bauerschen Schule, nahm eine Form, die fertig in den Marxismus hineingetragen werden konnte und — wer weiss? — vielleicht von diesem auch acceptiert wurde. Meinte jetzt Hess, dass die Wurzel des Uebels darin besteht, dass der freie Mensch, das selbstbewusste Individuum, im Laufe der Geschichte noch nicht herausgebildet werden konnte und dieses darum, weil die Geschichte letzten Endes doch nichts anderes war, als die Entwicklung des Geistes: der Geist nun, wie bekannt, entwickelt sich am und im Widerspruche mit sich

[1]) „Philosophie der That“, pag. 318.
[2]) Ibid., pag. 317.
[3]) Ibid., pag. 328 (?).
[4]) Ibid., pag. 320 u. a. O.

Digitized by Google

selbst, folglich konnte die Geschichte nichts Anderes als eine Erscheinung des Widerspruches sein — so scheitert allmählich auch diese Anschauung; es tritt an Stelle derselben mehr der Spinozistische Parallelismus, auf die Geschichte angewandt, in den Vordergrund, wobei auch dieser nicht streng durchgeführt wird: eine Art Wechselwirkung zwischen noch ganz metaphysisch aufgefassten Grössen, wie Geist und Verhältnisse soll, wie wir eben sahen, die Geschichte ausmachen. Dann kommt als Ausdruck des ganzen historischen Geschehens die Religion der Liebe in Betracht und thatsächlich werden alle diese Ansichten nie scharf auseinander gehalten und je tiefer wir in die Einzelseiten der Geschichte hinabsteigen, desto mehr gehen bei Hess diese verschiedenen Auffassungen durcheinander. Dieser Verwirrung wird aber bald durch den Drang nach Positivismus, der auch in der Metaphysik Platz gegriffen hat, ein Ende bereitet. Es arbeitete sich eine neue Geschichtsauffassung durch, die zum Teil, alte Elemente behaltend, durch Bauer und Feuerbach beeinflusst, und durch die praktische Forderung des Socialismus gelenkt, einen gesunden Kern in sich barg. Diese neue mehr oberflächliche als durchdachte Geschichtsansicht nimmt — wie wir glauben — Bauer die Anschauung vom Kampfe des kritischen Individuums mit der kritiklosen Masse, Feuerbach die — will ich sagen — egoistische Liebe, dem Socialismus die Aufmerksamkeit, welche dieser den Produktionsverhältnissen von jeher zuwandte, sowie dem Antagonismus, den er immer in der Geschichte voraussetzte, und auf diesem Wege kam folgende Anschauung zu stande, die nie eine systematische Auslegung fand und die nur gelegentlich hie und da in den Erörterungen, insbesondere vom Jahre 1845, zur Geltung kam.

Die Gesellschaft ist es jetzt, die in den Vordergrund der mehr socialphilosophischen Betrachtungen gerückt wird. Diese nun lässt Hess durch eine Art von Vertragstheorie des XVIII. Jahrhunderts entstehen. Dazu braucht man aber gewisse psychologische Voraussetzungen, die in Gestalt von Verstand und Willen durch die Menschen zum Ziele der Verbindung der ursprünglich — nach Hess — einzellebenden Individuen zu einer Gesellschaft von solchen verwertet wurden. Die Zusammensetzung der Einzelnen zu einem kollektiven Ganzen, im Geiste von Hess gesprochen, die Verständigung der Menschen konnte erst nach einer langen Reihe von Kämpfen ins Dasein treten. Solange das nötige Verständnis fehlte, bekämpften die Menschen einander auf das schärfste. Die Geschichte hat

Digitized by Google

von diesen Fehden zu berichten.[1]) Diesen Kämpfen liegen zwei psychologische Eigenheiten der Menschheit zu Grunde, der Egoismus und die Liebe, auf deren Befehl, wie es scheint, in letzterer Linie Alles ankommt. Während der Egoismus bei der schwachen Entwicklung des humanen menschlichen Wesens, sowie bei dem niedrig ausgebildeten Produktionsvermögen nur zum Raubmord führen konnte und wirklich führte, so ist die Liebe ein starker Widersacher desselben; ihrem inneren Wesen nach, was an der Hand der physiologischen Liebe bei den Tieren zur Genüge bestätigt werden soll, ist sie opfermütig und strebt der Aufrechterhaltung und Ausbildung der Gattung zu; je mehr daher die Liebe auftritt, desto mehr verdrängt sie den Egoismus.[2]) Zog ferner der Egoismus die Menschen zu einander, so entzweite er sie aber auch zu gleicher Zeit und demgemäss entfaltet sich parallel mit dem gesellschaftlichen auch das antisociale Wesen im Menschen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die bisherige Geschichte nichts als ein Kampf zwischen der Gattung und dem individuellen Menschen oder dasselbe ist ein Widerspruch des menschlichen Gattungswesens mit sich selber und nur da, wo die Liebe auftrat, trägt die Gattung den Sieg davon; im übrigen herrscht nun der Raubmord. Mit ihm fängt die Geschichte an, ihm zufolge ist — um ein für allemal Hess' mangelhafte Kenntnis der Urgeschichte zu verzeichnen — die erste Form des Produktenaustausches — der Raub, die erste Form der Produktion — die Sklaverei zu konstatieren. *Der Egoismus spricht überall das Wort.* Nur dem Umstande, dass der Mensch als Produzent sich nützlich erweist, ist die Sklaverei zu verdanken. Nur dem Egoismus zufolge ist der Widerspruch des menschlichen Gattungswesens mit sich selber zu verdanken, ein Widerspruch, der äusserlich als universeller Raubmörder, Sklave, Leibeigner, Betrüger, Bettler, Lohnarbeiter und als viel andere „einseitige" Gesellschaftsphänomene im Laufe des historischen Geschehens hervortritt.[3]) Die übrige Geschichte ist nun eine Regelung, Begründung und Ver-

[1]) Siehe den ersten Vortrag vom Jahre 1845 in den „Rheinischen Jahrbüchern", pag. 38 f.

[2]) „Rheinische Jahrbücher", „Ueber das Geldwesen", pag. 8 f.; siehe auch „Ueber die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe", „Deutsches Bürgerbuch", 1845, pag. 28.

[3]) „Ueber die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe", 1845, pag. 26.

Digitized by Google

allgemeinerung des Raubmordes und der Sklaverei. Der Egoismus ist immer raffiniert bis zur freien Konkurrenz und zum Geld. Dieser *praktische* Egoismus kleidete sich im Laufe der gesamten Geschichte in einen *theoretischen* Ausdruck, wie Religion, Politik, Kirche, Staat und auf diese Weise wurde die arme, unbewusste Menschheit von ihrem Grundübel abgewandt: sie verwechselte das Abbild vom Dinge mit dem Dinge selbst, wobei nur jenes zum Bewusstsein kam.[1]) Im Grunde genommen — behauptet Hess — ist es überall eine notwendige „Wechselwirkung des wirklichen, gesellschaftlichen Lebens und des Lebensbewusstseins,“[2]) die die Geschichte ausmacht. Will man aber die verkehrte Welt aus der Welt schaffen — zieht Hess den nicht korrekt logischen Schluss[3]) — so ist man zu allererst darauf angewiesen, dem praktischen Egoismus den Boden unter den Füssen zu nehmen. Denn bis dahin wird die Masse nicht im stande sein, den wirklichen Grundcharakter der menschlichen Natur. nämlich die Liebe, Freiheit, anstatt des Egoismus zum Wort kommen zu lassen. „Die äusseren Verhältnisse sind es, welche noch nicht gestatten, dass alle Menschen ihre *Natur* ganz entwickeln.“[4]) Nur die Liebe in Gestalt der Arbeit, der Erziehung und Organisation ist im stande, die Widersprüche zu versöhnen. nur sie ist die Synthesis der bisherigen geschichtlichen Entwicklung. Und dieses soll im Gegensatz zu denjenigen aufgestellt werden, die glauben, die Geschichte müsse ferner in der einst eingeschlagenen Richtung in den egoistischen Bahnen weiter fortschreiten, sowie zu denen, die in der Vergangenheit, im Mittelalter etwa das Heil ersehnen. Vergeblich sind solche Bestrebungen, da die Geschichte keine Rückkehr kennt, insbesondere — schrieb Hess schon ganz im Geiste des „ökonomischen Materialismus“ — zu früheren „ökonomischen Zuständen“.[5]) Wollte man die Frage aufwerfen, wem wohl Hess diesen Gedanken verdankt, so wird unseres Erachtens die Antwort durch Hess' allmählichen Uebergang zum

[1]) Wem leuchtet schon hier nicht der Geist des „historischen Materialismus“ ein, der gerade da so nahe dem Feuerbachianismus steht!

[2]) Erster Vortrag“ (1845 J.), pag. 41.

[3]) Vergl. dazu „Ueber die Not . . .“ (1845 J.), pag. 36. wo z. B. „von der *praktischen* Gewerbefreiheit das *theoretische* Bewusstsein der Menschen“ abhängig gemacht wird.

[4]) Zweiter Vortrag. pag. 42.

[5]) „Ueber die Not . . .“, pag. 27.

Digitized by Google

Positivismus überhaupt, sowie durch seine Neigung zum französischen Kommunismus gegeben. Man ist nicht genötigt, ihn jetzt von Marx in Abhängigkeit zu stellen. Dafür spricht unter anderm der leise vor sich gehende Prozess seiner geschichtsphilosophischen Ansichten, sowie die noch nicht definitiv gefasste Formel von dem historischen Monismus oder der Wechselwirkung. Diese zwei Formen der Geschichtsauffassung streiten hier noch miteinander.[1])

Allerdings ist es hier Feuerbach, der den philosophischen Untergrund für Hess darbietet. Demgemäss erlitt die Geschichtsauffassung letzter Art gegenüber der auf Baueranismus sich stützenden gleich vorangegangenen Ansicht eine beträchtliche Umwandlung. Anstatt Geist, Bewusstsein, kurz an der Stelle von Intellektualismus sind Liebe und Egoismus, mit einem Worte Psychophysiologismus gesetzt; das unendliche Selbstbewusstsein oder der wirkliche Mensch ist in das Gattungswesen umgewechselt und die Geschichte — von den Triebkräften derselben hier abgesehen — gestaltet sich jetzt zu einem Kampf der Gattung mit sich um ihres Daseins wegen, anstatt, wie es in jener junghegelianischen (1843) Phase der Fall war, einen Kampf des individuellen Wesens mit sich und mit den äusseren Verhältnissen um des Selbstbewusstseins wegen durch sich auszufüllen. Wie aber schon angedeutet, ist das Selbstbewusstsein des Baueranismus ein gleiches Abstraktum, wie das „Wesen" des mehr ursprünglichen Feuerbachianismus; der gewaltige Unterschied zwischen ihnen liegt aber in den Ausgangspunkten, in dem Intellektualismus und Psychophysiologismus. Aber auch hinsichtlich des geschichtlichen Inhaltes ist eine Aenderung zu verzeichnen: das Hauptgewicht wird jetzt höchstwahrscheinlich unter dem Einflusse Proudhons vornehmlich auf das *ökonomische* Moment gelegt, um nach zwei Jahren, nach dem Erscheinen der Marxschen „Misère de la Philosophie" alle Ideologien von den ökonomischen Kategorien ableiten zu können.

So wandelt Hess in seiner Geschichtsauffassung allmählich durch einen Spinozistischen Parallelismus, Baueranismus und Feuer-

[1]) Handelt es sich aber darum, den sogenannten französischen Einfluss auf Hess genauer zu bestimmen, so ist es *Proudhon* hauptsächlich, der ihn zu einem *ökonomischen* Positivismus getrieben hat. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man überhaupt an den Proudhonismus erinnert, der im Hessschen Socialismus zu Hause ist. (Siehe Ende III. Kap., II. Ab.)

Digitized by Google

bachianisch-Straussschen Ansicht, Feuerbachianisch-socialen Materialismus, um endlich von einer Art ökonomischen Auffassung gefangen zu werden. Allein diesen Ansichten ist ein Werden eigen, für alle ist in formaler Hinsicht die Hegelsche Dialektik eine Unentbehrlichkeit, die keinen Zweifel erregt, die von selbst folgt. Ist Hess nicht mehr auf dem rein metaphysischen Gebiet und in der Geschichtsphilosophie Hegelianer, so bleibt er es in der Entwicklungstheorie. Diese ist es, welche von Anfang an, in jeder Phase, dem geschichtlichen Verlaufe Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit verleiht, Ordnung und Sinn verschafft und die Geschichte in eine von Hess angestrebte Richtung in die des Humanismus und Socialismus lenkt.

Zweites Kapitel.

Moses Hess' socialistische Ansichten.

a) Die social-ökonomischen Gebilde.

In dem vorigen Kapitel haben wir die metaphysischen, erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Ansichten Hess', wenn auch mehr in allgemeiner Form, kennen gelernt. Diese philosophischen Grundlagen gewinnen für uns aber erst dann volle Kraft und Bedeutung, wenn der Zusammenhang jener mit den socialistischen Ansichten Hess' erbracht wird. Diesem Ziele aber näher zu kommen, muss das Objekt selbst, das eines philosophischen Hintergrundes bedürfte, um das socialkommunistische „System" zeitigen zu können, vorgeführt werden. Das betreffende Objekt nun ist allgemein socialer Natur, wobei rein ökonomische Gebilde im Laufe der Jahre 1837 bis 1845 allmählich in den Vordergrund treten, um 1847, als Hess' über seinen spezifischen Socialismus, von dem nun bald die Rede sein soll, hinausgeschritten ist, ganz und gar das sociale Leben zu decken. Der Umstand, dass Hess sich Schritt für Schritt auf das sociale Sein konzentrierte, und innerhalb des letzteren auf die ökonomische Sphäre desselben, hängt einerseits von der Natur des Socialismus überhaupt ab und andererseits von der Entwicklung, die Hess, wie alle seine Zeitgenossen durchgemacht hat, von Spekulation durch Baueranismus und Feuerbachianismus zum socialen Positivismus, vom Subjektivismus, dessen idealistischer Vertreter Bruno Bauer und naiv-realistischer Stirner

Digitized by Google

war, zum Objektivismus, nachher zum ökonomischen Objektivismus. Uebrigens sei hier bemerkt, dass speziell Hess in Bezug auf die sociale Welt immer Objektivist war und weder der Bauersche Solipsismus, noch der Feuerbachsche Humanismus ihn von der von Hegel geerbten Methode abzubringen im stande waren. Das mag wohl darin seine Erklärung finden, dass unser Autor seine junghegelianische Carriere zweifellos auf Grund des Straussschen Hegelianismus angefangen hat und sogar auf immer die objektiv-dialektische Betrachtungsweise bewahrt hat. Schon früh ist er sich der ungeheuren Bedeutung derselben bewusst, indem von ihm an Proudhon und Feuerbach die Forderung gestellt wurde, sie möchten das dialektische Moment, das sie aufgenommen haben, weiter fortentwickeln; es dürfe auf dieser Bahn fortgeschritten werden.[1]) War er zu einer Zeit philosophischer Subjektivist im Geiste Bauers, so veranlasste dies ihn keineswegs, auch auf dem socialen Gebiete einem Subjektivismus zu huldigen. Wurde aber ursprünglich sein Objektivismus von spekulativ-idealen Mächten beherrscht, so wohnt dieser nachher, kraft der dialektischen Methode, den realen Verhältnissen inne, abgesehen davon, was unter diesen hier zu verstehen ist.

Käme aber bei Hess dem Realen immer eine gleiche Bedeutung zu, so wäre es möglich, mindestens ein ökonomisches *Schema* aufzustellen. Da dies nicht der Fall war, so müssen wir uns auf Einzelbetrachtungen beschränken.

Der Reichtum und die Armut, kurzum, die Not ist es, auf die Hess von jeher sein Augenmerk richtet. Scheint sie ihm aber zur Zeit seiner Spinozistischen Geschichtsauffassung, als Produkt der äusseren Verhältnisse, welche dem innern Fühlen und Empfinden des unterdrückten Teiles der Menschheit nicht entsprechen, so wird späterhin diese völlig auf die Unordnung der menschlichen Gesellschaft reduziert. So z. B. ist die Unterthänigkeit im Mittelalter weder als *zufälligerweise* durch die „Ueberlistung" seitens der „Zwingherrn" entstanden zu betrachten, noch als Ergebnis der überlegenen äusseren physischen Gewalt, sondern einzig und allein notwendigerweise durch den psychischen Zustand der Herrschenden und Beherrschten; der „innern, geistigen Schwäche, mit Niedrigkeit der Seele gepaart" der Unterdrückten im Verhältnis „zu der Geistesstärke und Seelengrösse des Herrschers" hat diese

[1]) Siehe „Philosophie der That" („21 Bogen aus der Schweiz", 1843).

Digitized by Google

Ausbeutung ihre Existenz zu verdanken. Allein die sozusagen äussere Not entsprach damals dem Sklavensinn des Volkes und dieses empfand daher nicht mit derselben Intensivität das Uebel, wie es in der modernen Welt der Fall ist. [1])

Die Bedingungen des äusseren Lebens in der modernen, auf Eigentumsrecht gegründeten Gesellschaft, meint Hess am Ende der *dreissiger* Jahre, hängen vom Gang der industriellen Entwicklung ab. Dieser Prozess nun vollzieht sich, der Ansicht Hess' zufolge, nach den — würden wir heute sagen — *Verelendungs-*, eine Art *Konzentrations-* und *Zusammenbruchs-Theorien*. Diese drei Theorien vertritt Hess im Laufe des ganzen hier behandelten Decenniums, was uns veranlasst, unsern Socialisten als den Vater derselben innerhalb des deutschen Socialismus zu feiern. Und in der That, schon ganz klar und deutlich prophezeit Hess mit dem Wachstum der Industrie auf einer Seite die Verarmung der Masse, auf der andern die Bereicherung der grossen Kapitalisten, den Untergang des Kleinbetriebs, den Verfall des Mittelstandes und das Umwandeln dieser Disharmonie, dank der dialektischen Entwicklung, in ein harmonisches, socialistisches Gemeinwesen. Der Kapitalismus an und für sich ist nur im stande, Elend zu verbreiten. „Die neuen Erfindungen in der Mechanik, der sich täglich hebende Gewerbefleiss und Handel, dienen nur dazu, die Ungleichheit zu steigern, den Reichtum einer- und die Armut andererseits zu fördern." [2]) „In unserer Zeit — schrieb ferner „der Vater des deutschen Kommunismus" — in einer Zeit, wo die materielle Kraft des Menschen durch die Natur ersetzt wird, in einer Zeit, wo der beschränkte Innungs- und Gliederungszwang den unbeschränkten Aktienunternehmungen, wo jeder Zwischenhandel, wie jedes Handwerk dem Grosshandel und der Industrie weichen muss, in einer Zeit sagen wir, wo freier Handel und Gewerbefleiss endlich jede individuelle Thätigkeit in einen ungeheuren Universalrachen verschlingt, muss der *Mittelstand* notwendig immer mehr schwinden, *„als sich die ungleiche Verteilung der Güter nicht stets von selbst wieder ausgleicht."* [3]) Diese kolossale Entwicklung der Industrie richtet „Tausende vom Mittelstande und Millionen vom Arbeiterstande zu Grunde und erzeugt eine „unausfüllbare

[1]) Siehe „Heilige Geschichte", 1837, pag. 292 f.
[2]) „Heilige Geschichte" von einem Jünger Spinozas, 1837, pag. 304.
[3]) Gesperrt von mir, ibidem., pag. 304—305 (im Jahre *1837*).

Digitized by Google

Kluft zwischen Reichen und Armen, Kapitalisten und Proletariern.“[1]) Aber dieser Zustand, in dem Existenz des Menschen dem willkürlichen Spiel der Mächte, wie Geld, Konkurrenz u. s. w. ausgesetzt ist, kann — ist sich Hess gleich im Jahre 1837, wie im Jahre 1845 und 1847 bewusst — nicht lange dauern, da diese Mächte nur Beförderungsmittel der Disharmonie, des Reiches der Unwahrheit“ sind; treiben sie doch „*den Gegensatz des Reichtums und der Armut auf seinen Gipfel, nach dessen Erreichung er sich notwendig ausgleichen muss.*“[2]) Die Notwendigkeit dieser dialektischen Ausgleichung wird später auch durch andere Gründe bewiesen. So soll die ungeheure Entwicklung der Produktivität der Arbeit, „der Ueberfluss an Produktionskräften“ ein neues Beförderungsmittel für den Zusammenbruch darbieten.[3]) Bis dahin aber, bis zum grossen „Kladderadatsch“ sieht Hess überall, auf der ganzen Linie, ein stetiges Wachstum des Kapitals, das, nachdem es sich in der Stadt gesättigt, auf das Land hinübergeht, das überhaupt dahin strömt „wo es sich am besten verzinst“,[4]) und damit wird ein stetes Wachstum des städtischen, sowie des ländlichen Pauperismus, ferner ein stetes Zunehmen von Armut und Ungleichheit sowohl in ökonomischer, wie in moralisch-rechtlicher und psychischer Hinsicht bewirkt: mit dem Fortschritt der Industrie trat ein bewusstes Tierleben zustande, die alten Gesetze wurden stets weniger geachtet, die Verwirrung und der Widerspruch nimmt zu;[5]) der gemeine Egoismus des Einzelnen kommt zu seinem Rechte und „wir — klagt Hess — haben wieder keinen Gott und kein heiliges Reich, keine Religion und kein Vaterland!“[6]) Wer trägt mehr Schuld daran als die aufgekommene Form des Eigentums, als die Trennung, um primitiv mit Hess zu sprechen, der Person vom Eigentum,[7]) der Verkehr und die Konkurrenz, die Produktionskrisen und *insbesondere* das Geld, das unser Kommunist aufs schärfste bekämpft! Die Krämerwelt — wird hier überall das berühmte „kommunistische Manifest“ von Marx-Engels vorbereitet — erzeugt die Krämersitten und ist

[1]) Zweiter Vortrag (im Jahre *1845*), pag. 43.
[2]) Gesperrt von mir, „Heilige Geschichte“, 1837, pag. 304 a. a. O.
[3]) „Ueber das Geldwesen“ (im Jahre 1845), § 17, pag. 34.
[4]) Zweiter Vortrag („Rheinische Jahrbücher“), pag. 92.
[5]) „Heilige Geschichte“, 1837, pag. 297.
[6]) Ibid., pag. 298 f.
[7]) „Ueber das Geldwesen“, pag. 19.

Digitized by Google

aber zugleich die notwendige Vorbedingung für den Uebergang in die harmonisch-socialistische Gesellschaft, der, wenn nicht friedlich, so durch Revolution hervorgehen wird, oder die Gesellschaft wird durch den gegenseitigen Kampf zu Grunde gehen.[1]) Der Prozess der Industrie, der sich knapp in die höhere Formel der Konzentrations-, Verelendungs- und Zusammenbruchstheorie zusammenfassen lässt, setzt sich aus einer grossen Summe von Gebilden zusammen, denen wir daher unsere Aufmerksamkeit zuwenden möchten.

Zuerst kommt das *Eigentum* überhaupt in Betracht. Vom Anfang an sucht Hess diesem eine philosophische Begründung zu geben und es auch durch philosophische Beweismittel aus der Welt zu schaffen. Das Eigentum, das zum Eigentums*recht* herabgesetzt wird, konnte der jüngsten philosophisch-geschichtlichen Ansicht Hess' zufolge, als Resultat der innern Zersplitterung des Menschen, als Zwillingsbruder der geistigen Ungleichheit scheinen. Bald aber reicht, der neuen Phase der Geschichtsauffassung entsprechend, die innere Differenz des menschlichen Individuums für dessen so zu sagen äussere Differenzen nicht mehr aus, und der alles schaffende, dialektisch sich entwickelnde Geist wirft aus sich, ursprünglich als sein Für-sich-sein, dann als *fremdes* Sein das Eigentum heraus. Ist das Eigentum als das Fürsichsein des Geistes so zu sagen natürlich und vollkommen, so „hört es aber dem Geiste dasjenige zu sein auf, was es sein soll" (nämlich sein Fürsichsein), sobald es anstatt Resultat der That zu sein, blosse Schöpfung, Begriff für den Geist ist, anders ausgedrückt, sobald ein anderes Sein für ein Fürsichsein ausgegeben wird.[2]) Uebersetzt man diese Hegelei in die moderne Sprache, so konnte nach Hess das Eigentum, das Haben in seiner bürgerlichen Form nur als Produkt einer gewissen Abstraktion angesehen werden; denn wie soll es dem Geiste möglich gewesen sein, auf andere Weise ein fremdes, ihm nicht innewohnendes Habitum als das seinige, d. h. von ihm geschaffene zu begreifen und zu erklären. Um mit unserem Junghegelianer Hess zu reden, machte man aus Hülfszeitwörtern Hauptwörter, man „stellte die Welt auf den Kopf"[3]) und das moderne Eigentum, welches seinem

[1]) „Heilige Geschichte", 1837, pag. 304 a. a. O. — Dasselbe sagt *Marx* im „Manifest" von den geschichtlichen Gesellschaften.

[2]) „Philosophie der That" (im Jahre 1843), pag. 329.

[3]) Ibid., 329 a. a. O.

Digitized by Google

Wesen nach, zur Negation aller individuellen Bestimmtheit, zur Beschränktheit des *Ich* führt, welches blosser Besitz in juridischem Sinne ist, behauptet seine Existenz. Drückte früher also ein gewisses Eigentum eines Individuums seine individuellen Eigenschaften und Möglichkeiten aus — dem Geiste des Junghegeltums treu bleibend - wurde früher das Eigentum der Spiegel des Geistes, so lässt es jetzt, in der bürgerlichen Epoche, das Individuum ganz in Verborgenheit und sogar unentwickelt. Dasselbe, was hier über das Eigentum gesagt wurde, führt Hess auch in seiner Feuerbachianisch-socialen Phase aus, aber dort in konkret-realer Form. Auch hier ist es das innig verwachsene sociale Eigentum, das Hess den Menschen geniessen lässt, wie z. B. den eigenen Körper, und den entäusserten fremden, blossen Besitz, den der Mensch entbehren muss. Diese Folge, die schon längst *Proudhon* gezogen hat, muss notwendigerweise gezogen werden, sobald der Feuerbachianismus, der mit Erfolg auf die theologische Welt bezogen wird, auch auf die socialpolitische Anwendung finden soll. Wie es scheint, will unser Socialist durch Analogie seinen Gesichtspunkt bestätigen. Man braucht dazu nur das „vollendete Wesen" der Politik, des Rechtstaates aufzufassen, wie es Feuerbach mit der Religion und dem Christentum gethan hat. Mit Zuhilfenahme der Logik des „Wesens" allein wird man theoretisch selbstverständlich im stande sein, die Krämerwelt aus ihren Fugen zu heben, „und mit Proudhon, aber durch einfachere Schlussfolgerungen, als dieser, zu dem Satze zu gelangen, dass das *bestehende* Eigentum das *Gegenteil* von dem ist, was es zu sein scheint und was es in Wahrheit sein sollte".[1]) Das Alles will heissen, dass das bürgerliche Eigentum dem „wahren Wesen" des Eigentums überhaupt, d. h. dem *Begriffe* desselben nicht aufs kleinste entspricht und in seiner heutigen Form nicht entsprechen kann. Nur was Proudhon erstrebte und was später, wie wir schon wissen, Stirner, wahrscheinlich nicht ohne Hess', Einfluss auseinandersetzte, will Hess, auf die herrschende Philosophie seiner Zeit und seines Landes sich stützend, begründen und so dem kapitalistischen Eigentum sein Todesurteil aussprechen. Wo Feuerbach stehen geblieben ist, dort möchte Hess weiter schreiten. Meint Feuerbach, Gott sei ein durch mich geschaffenes Wesen, meine Vorstellung als Transcendenz, so will unser Socialphilosoph dasselbe von socialen Ge-

[1]) „Philosophie und Socialismus" (1845), pag. 202.

Digitized by Google

bilden sagen dürfen, besonders vom Geldeigentum, gegen welches Hess mit seiner ganzen philosophischen Batterie ins Feld zieht.

Hier zeigt Hess seine volle Unkenntnis der klassischen Nationalökonomie, welche ihn dazu führte, das *Geldproblem* gänzlich dunkel und widerspruchsvoll aufzufassen. Wozu die Nationalökonomie, welche den Menschen wie ein blosses Ding behandelt? Nationalökonomie ist demgemäss die irdische Theologie, für die der Mensch keinen Wert besitzt, für die ferner nur Güter vorhanden sind — redet der sociale Feuerbach. Diese unmenschliche Behandlung des Menschen durch den „rein wissenschaftlichen Oekonomen" tritt klar beim Geldproblem zu Tage. Was ist denn Geld für den letzteren anders, als allgemeine Tauschmittel, d. h., erklärt Hess, „das Lebensmedium, das menschliche Vermögen, die *wirkliche Produktionskraft,* der wirkliche Schatz der Menschheit". [1]) Wäre dem so — schliesst er unlogisch — so würde man sich genötigt sehen, den Menschen nach der Schwere seines Geldsackes zu schätzen. In der Wirklichkeit nun ist das Geld „das sociale Blut, aber das entäusserte", [2]) „der in Zahlen ausgedrückte *menschliche Wert,* der geronnene Blutschweiss der Elenden, die ihr eigenes Vermögen, ihre Lebensthätigkeit selbst zu Markte tragen". [3]) Es ist also etwas dem Menschen entäussertes, es ist „das Produkt der gegenseitig entfremdeten Menschen, der entäusserte Mensch". [4]) Mit andern Worten, das Geld ist dasselbe, was das falsche Eigentum ist und darum lässt sich auch auf dieses die Feuerbachsche Formel anwenden. Durch dieses Verfahren soll die psychologische und sociale Bedeutung des Geldes hervortreten. In der That, wird etwas ausser dem Individuum liegendes als eine Macht, vor der man sich fürchtet, nach der man sich sehnt, angesehen, so kann diese, um im Geiste *Stirners* zu reden, als idée fixe, im *Feuerbachschen* Sinne nun als Gott betrachtet werden. Damit — wie ich meine — wird Licht auf das negativ-kritische Verhältnis von Hess zum Geld geworfen, damit verstehen wir, dass, „was der *Gott* fürs *theoretische* Leben, das ist das Geld fürs *praktische* Leben der verkehrten Welt". [5]) Demzufolge ist das Geld, wie nach Feuerbach Gott, „das transcendente, praktische, entäusserte Wesen des

[1]) „Ueber das Geldwesen", pag. 11.
[2]) Ibid., pag. 27.
[3]) Ibid., pag. 11.
[4]) Ibid., pag. 12.
[5]) Ibid., pag. 11 a. a. O.

Digitized by Google

Menschen“,[1]) mit andern Worten, die Thätigkeit des Menschen in der Gestalt von Geld wird durch unseren Kommunisten mit dem menschlichen Wesen schlechthin identifiziert und auf diese Weise gestaltet sich, möchte ich sagen, die Geldcirkulation zur Menschencirkulation: menschliche Individuen gehen von Hand zu Hand. Diese etwas triviale Folgerung musste gezogen werden, wollte man einerseits die ganze Absurdität der Hess'schen Ansicht ans Tageslicht bringen, und andererseits die negative Bedeutung des Geldes vom Gesichtspunkte unseres Autors für das moderne Leben uns vor Augen führen. Beraubt uns ein Gott der persönlichen Stärke und Freiheit, so thut das Geld dasselbe, und wenn dem so ist, wird nicht nur der Proletarier, sondern auch der Geldbesitzer zum Sklaven, der „sich selber aufzehrt“,[2]) gestempelt. War der theologische Gott — redet abermals der sociale Feuerbach — das idealisierte Kapital, „der Himmel“ — nur die theoretische Krämerwelt, so ist das moderne Geld das *realisierte* Wesen des Christentums, der materialistische christliche Geist,[3]) anders gesprochen: der himmlische Egoismus ist somit auf der Erde durchgeführt.[4]) Man brauchte nur diese Ordnung der Dinge zu sanktionieren und das that man, indem die Rechte des Einzelindividuums, die unabhängigen Rechte der Menschen proklamiert wurden. Geld allein wird zum Gemeinwesen und darum ist es kein Wunder, dass dieses auch zum Gesetzgeber geworden ist. Aber auch die *psychologische* Wirkung des Geldes ist verdächtig und verderblich: es tötet das Leben, es tötet den Geist. Die *historische* Nützlichkeit desselben gesteht auch Hess zu, indem er in seiner Polemik gegen *Schulze* (den Verfasser der „Bewegung der Produktion“) zugiebt, dass bisher, bei der Entfremdung, die innerhalb der Menschheit herrschte, das Geld auch eine nützliche und notwendige Rolle gespielt hat. Im Grunde genommen wiederholt sich hier derselbe Prozess, der beim Eigentumsproblem zu stande kam. Nach einer vorgefassten philosophischen Formel wird die ganze Analysis der social-ökonomischen Kategorie geführt. Blicken wir nun auf das gesamte Geldproblem zurück und fassen wir dasselbe zusammen, so ergiebt sich, dass das Wesen des Geldes verschacherte Lebensthätigkeit ist, dessen

[1]) „Philosophie und Socialismus“, pag. 204.
[2]) Siehe „Geldwesen“.
[3]) Ibid., pag. 26.
[4]) Ibid., pag. 18.

Digitized by Google

Natur — theologisch ist, das will heissen, das Geld ist zum Mittel geworden, den Menschen die Freiheit zu rauben, dessen Wirkung ferner, von der geschichtlichen abgesehen, in der Richtung der Isolierung strebt, also zum Widersacher der vom Feuerbachianer Hess idealisierten Gattung sich gestaltet hat, wobei sein sonstiger Einfluss, den es auf die Menschheit ausübt, viel schlimmer ist, als derjenige der Konkurrenz.

Die sogenannte freie *Konkurrenz* war Hess immer ein Dorn im Auge.[1]) Aber den Versuch, diese sozusagen philosophisch zu begründen, machte Hess erst in seiner Feuerbachianischen Periode. Der Egoismus, der einen Kreislauf durchgemacht hat, hat seine Vollendung in der Konkurrenz erreicht. Das Zustandekommen aber dieser höchsten Form des betreffenden Egoismus war erst dann möglich, als der Widerspruch des „menschlichen Wesens", der menschlichen Gattung, mit sich selber eine universelle Gestalt bekommen hatte; die Konkurrenz ist nur eine der sogenannten einseitigen Formen, wie Leibeigene, Lohnarbeiter, die wir oben (im vorigen Kapitel) andeuteten. Sie ist also ein Produkt der dialektischen Entwicklung der menschlichen Gattung: diese Entwicklung hat Entfremdung der Menschen hervorgebracht, was auch in der religiösen Welt geschehen sein soll: die freie Konkurrenz ist nach Hess nur das letzte Wort der sogenannten religiösen Oekonomie, nach der jeder gemäss seiner Façon selig werden kann.[2]) Aber wie auch die *Arbeitsteilung* — die nach ihm schon ihren Kulminationspunkt erreicht hat, wie nachteilig diese in ökonomischer, sowie geistiger Hinsicht wirken mag — nicht abgeschafft werden kann, denn es steht dem Menschen überhaupt keine Möglichkeit offen, zu den früheren Zuständen zurückzukehren,[3]) so kann der *zerstörerischen* Thätigkeit der Konkurrenz ein Ende nicht in der Vergangenheit, sondern nur in der Zukunft, in der socialistischen Gesellschaftsordnung bereitet werden. Und dieser Zukunft soll entgegen geeilt werden: denn die zunehmende Verarmung ist auch eine Folge der freien Konkurrenz der Privaterwerber.[4])

[1]) Vielleicht in Anlehnung an die französischen Socialisten, besonders an Louis Blanc, der die wirtschaftliche Konkurrenz für alle Erwerbsklassen so niedrig schätzte.

[2]) „Ueber die Not in unserer Gesellschaft" (1845), pag. 29.

[3]) Ibid., pag. 27.

[4]) „Zweiter Vortrag", pag. 92.

Digitized by Google

Die moderne Ordnung, in der der isolierte, egoistische Mensch als der natürliche, wahre Mensch proklamiert und anerkannt wurde, wo die Scheidung des Privat- und Gemeinmenschen einen hohen Punkt erreicht hat, leidet besonders an der *Trennung der Person* vom *Eigentum*, was übrigens im Laufe der ganzen Geschichte der Fall war und was Marx erst später an der Hand von faktischem Material darzulegen glaubt. „Die Menschen und ihre Produkte" — sagt Hess — „sind von einander getrennt und beide verderben".[1]) Es entstehen *wirtschaftliche Krisen,* die die Verarmung nur zu steigern im stande sind. Hess geht behufs der Krisen schon im Jahre 1845 so weit, dass er es versucht, sogar eine gewisse Periodicität der Krisen festzustellen.[2]) So meint er, dass alle 5—6 Jahre die wirtschaftlichen Krisen wiederkehren müssen.[3])

Alle diese ökonomischen Formen, der Verkehr und ähnliche, tragen dazu bei, die Verelendung zu steigern und damit die völlige Umwandlung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung in eine ihr entgegengesetzte zu zeitigen. Die Entwicklung der Industrie und der Bourgeoisie, die sich die Resultate jener anzueignen wusste, sind die Ursachen der das Volk zu Grunde richtenden kapitalistischen Ordnung. Da aber diese industrielle Gesellschaft aus Elementen zusammengesetzt ist, die Hess, wie wir sahen, in philosophische Begriffe aufgelöst hat, so wird auch jetzt der Feldzug gegen das betreffende Gesellschaftssystem theoretisch mehr mit Zuhilfenahme von Principien philosophischer Natur geführt.

Aber die Frage wurde bald, im Jahre 1847, dem Endpunkt unserer Untersuchung, ganz neu gestellt und behandelt. Anstatt abstrakter Principien, sucht schon der Marxistische Hess die fühlbaren und „greifbaren Interessen" der ganzen arbeitenden Klassen zum Ausgangspunkt zu machen.[4]) Die ephemere Menschheitsemancipation wird in den zwei geistreichen und von Verständnis des allgemeinen Zustandes Europas erfüllten Artikeln „*Die Folgen einer Revolution des Proletariats*"[5]) in die *Revolution des Proletariats* umgewechselt,

[1]) „Ueber die Not . . .", pag. 25.

[2]) „Ueber das Geldwesen", pag. 191.

[3]) Ibid., a. a. O.

[4]) „Deutsche-Brüssler-Zeitung", siehe Nr. 82 von Donnerstag den 14. Oktober.

[5]) Die in den Nr. 82, 87, 89 und 90 der „Deutsche-Brüssler-Zeitung" zum Abdruck kamen. Sie waren unterzeichnet M. H.

Digitized by Google

wobei die blosse Not für dieselbe jetzt schon nicht ausreicht. Immerhin ist es ebenfalls die Verelendungs-Konzentrations- und Zusammenbruchs-Theorie, die schon vor *zehn* Jahren in sehr naiver Form von Hess ausgesprochen wurde, welche auch hier das Wort spricht. Man kann nur sagen, dass im Jahre 1847 Hess, nachdem er von reinen Spekulationen sein Augenmerk auf die ihm zugängliche Wirklichkeit gerichtet hat, sich bewusst geworden ist, dass die Bedingungen für sein Ideal noch nicht reif sind, wenn auch die Verhältnisse in der von der betreffenden Theorie vorgeschriebenen Richtung ihren Weg gingen.

Hier werden präzis und scharf die „notwendigen Voraussetzungen einer Revolution des Proletariats" aufgezählt, die auch noch jetzt sogar in Deutschland nicht bloss historisches Interesse zu erwecken im stande sind [1]). Diese findet Hess jetzt *ausschliesslich* in der grossen Industrie und in Faktoren, welche mit deren Entwicklung eng zusammen hängen. Sie ist es jetzt, „welche in letzter Instanz alle Mittel bietet zur Umwälzung der bisherigen auf der Privatindustrie, dem Privathandel und dem Privateigentume beruhenden gesellschaftlichen Organisation. Sie ist es, welche die revolutionären Klassen schafft und gegen die herrschenden Bourgeoisklassen vereinigt. Sie ist es, welche das Proletariat in subjektiver Hinsicht befähigt, sein Joch abzuschütteln, indem sie ihm das Bewusstsein seiner Stellung giebt. Sie ist es endlich, welche auch die objektiven, materiellen Mittel zu einer socialen Umwälzung" schafft. Dieser neue Socialismus will also nicht ein auf gewissen Principien begründetes System sein, „welches zu allen Zeiten und allen Orten, am leichtesten aber — lacht Hess über seine früheren Ansichten — in den Urzeiten und Urwäldern, wenn es nur «den ewigen Wahrheiten», dem «gesunden Menschenverstande» nicht zuwider liefe, eingeführt werden kann" [2]), sondern eine auf dem objektivem Gange der industriellen Entwicklung beruhende notwendige Folgerung. Hess verlässt hier sein XVIII. Jahrhundert, d. h. Feuerbach, um in einem gewissen Sinne zum reinen Hegel wiederzukehren. Das „historisch Gewordene" wird hier von Hess, wie vor einem ganzen

[1]) Vergl. z. B. die Artikel von *Parvus* in der „Sächsischen Arbeiter-Zeitung" über die sociale Revolution (gerichtet gegen den kritisch-positiven Socialisten Eduard Bernstein).

[2]) „Deutsche Brüssler Zeitung" Nr. 89 von Samstag, 7. November.

Digitized by Google

Decennium, abermals angebetet. Und darum sind nun die „objektiven" Faktoren des jetzigen (J. 1847) Socialismus dem von 1837, mehr formell, ähnlich: dort, wie hier, ist es das „historisch Gewordene", welches dort, selbstverständlich der damaligen Hessschen Geschichtsauffassung entsprechend, mehr phantastisch und rein metaphysisch aufgefasst, den Socialismus erscheinen lässt. Wir wollen den betreffenden „historisch Gewordenen" in der sozusagen dritten Phase der socialistischen Entwicklung Hess' zu seinem Rechte kommen lassen, um dann im stande zu sein, an der Hand „aller Voraussetzungen" mit Hinblick auf den jetzt behandelnden, ferner auf den jüngsten Socialismus von Hess, die mittlere, spezifisch Hesssche Phase, nämlich die Phase des sog. *wahren oder philosophischen Socialismus*, skizzieren zu können.

Sehen wir uns daher die subjektiven und objektiven Faktoren an, die der Industrie nach Hess' Ansicht anhaften. Der Sieg des grossen Kapitals über das kleine ist der Lebensnerv der modernen Industrie. Auf diese Weise entsteht eine Nationalindustrie und weiterhin eine Weltindustrie. Dieser Prozess muss einerseits durch die Anhäufung der Kapitalien in verhältnismässig wenig Händen, andererseits durch das gleiche Lohnniveau der Arbeiterklasse begleitet werden. In der That — meint Hess — „je mehr Fortschritte die Privatindustrie macht, destomehr häufen sich die Kapitalien in einzelnen Privathänden, destomehr sind folglich die Nichtbesitzer genötigt, ihre persönlichen Arbeitskräfte den Besitzern zu verkaufen". [1]) Was wird nun aus der Waare — Arbeiter genannt? Hier kommt das von *Lassalle* so genannte, von *Ricardo* herrührende *eherne Lohngesetz* zum Vorschein. Die freie Konkurrenz ist es, die alle Arbeitslöhne gleich macht, „indem sie den Wert der Arbeit, den Preis dieser Ware auf die Produktionskosten reduziert ... mit andern Worten auf das mindeste, was erforderlich ist, um Arbeiter hervorzubringen", „um den Menschen bei der Arbeit am Leben zu erhalten". [2])

So lange nun der Arbeiter unter dem Gesetze der Warenpreise steht, ist es der Produktion unmöglich, auf die Dauer sich zu heben, und zwar aus Mangel an Konsumtionskraft bei den

[1]) Ibid., Nr. 87, Oktober.

[2]) Ibid., Nr. 82. Ueberhaupt — drückt sich Hess im zweiten Kapitel über dasselbe Gesetz aus — bringt es den Arbeiter *„im günstigsten Falle selten weiter, als zu seinen Produktionskosten"* (g. v. m.).

Digitized by Google

Arbeiterklassen. Aber nicht nur von dieser Seite her kommt die Hemmung für die private Grossindustrie. Um die völlige Nivellierung der Löhne durchzuführen, müssen neue Maschinen gebaut, neue Erfindungen gemacht, die Arbeitsteilung vermehrt werden, es müssen Ueberproduktion und dann wiederholte Krisen entstehen, bis das Land ökonomisch ruiniert[1]) und alle Massregeln zur Fortentwicklung der Privatindustrie erschöpft sind. Im Laufe dieses Prozesses haben die arbeitenden Klassen ihren Feind, die Privatindustrie, kennen gelernt; sie bemächtigen sich der Produktionsmittel und arbeiten dann auf kollektivistischer Grundlage. Nichts ist dann im stande, diese Revolution des Proletariats aufzuhalten. Und — wie Hess glaubt — mit dem Schwert werden die Arbeiter den gordischen Knoten lösen müssen, durch die Revolution werden sie sich die Kapitalien „der Herren Bourgeois" verschaffen müssen. Und zwar soll diese Umwälzung dort am frühesten stattfinden, wo die Grossindustrie am kräftigsten Fuss gefasst hat. Demzufolge stellt sich unser Kollektivist diesen Prozess *partiell* vor; nicht auf einmal wird die ganze, grosse Privatindustrie aufgehoben. Was

[1]) . . . . es „müssen eine Reihe von ökonomischen Thatsachen vorhergehen, müssen Maschinen erfunden, müssen die Produktionsinstrumente vervollkommnet und vermehrt, muss die Arbeit immer mehr geteilt, muss zu Zeiten mehr produziert, als konsumiert werden, müssen infolge der Ueberproduktion Handelskrisen entstehen, welche ein ganzes Land ökonomisch zu ruinieren drohen, falls nicht alle Hindernisse beseitigt werden, die der Industrie noch im Wege stehen. Die freie Konkurrenz besteht eben in der Beseitigung alles dessen, was die Privatindustrie hemmen kann. Erst wenn infolge jener industrieller Entwicklung alle Monopole und Privilegien, alle Schutzzölle und Schutzgesetze beseitigt sind, welche die einzelnen Branchen der Produktion, z. B. die des Getreides oder irgend eine sonstige heimische Industrie zum Nachteil aller andern begünstigt, erst dann kann die Produktion so wohlfeil wie möglich werden; erst dann wird der Wert jeder Ware auf sein „natürliches" Mass, auf die Produktionskosten reduziert; erst dann steigt die Produktion auf jene Höhe, dass wirklich mehr produziert wird, als unter den jetzigen ökonomischen Verhältnissen konsumiert werden kann; erst dann stehen die Arbeiter unter dem einen und gleichen Gesetze des Minimums der Löhne; erst dann werden sie massenweise aufs Pflaster geworfen unter der Wucht von regelmässig wiederkehrenden Krisen. Dann aber haben auch die Arbeiter, um das Joch ihrer Unterdrückung für allemal abzuschütteln, nichts weiter zu thun, als sich der bereits im Uebermasse vorhandenen Produktionsinstrumente zu bemächtigen und für ihre eigne Rechnung zu produzieren."

Digitized by Google

aber aufgehoben wird, muss dann *gemeinschaftlich* betrieben werden: die Natur der Kapitalien, wie Maschinen, Fabriken, Eisenbahnen u. s. w. erfordert es.

Ist aber eine solche partielle Revolution entstanden, so bleibt sie nicht ohne Rückwirkung auf die sämtlichen Arbeits- und Verkehrsverhältnisse, auf die Verhältnisse des Besitzes u. s. w. Ruft eine gewöhnliche Handelskrisis in England Stockung der Geschäfte, eine Unzahl von Bankerotten u. s. w. hervor, was wird dann erst eine Krisis, die in eine proletarische Revolution ausläuft, hervorrufen können! In allen Klassen des Volkes wird sich eine Unzufriedenheit kundgeben, die Revolution wird ihren moralischen und materiellen Druck ausüben. „Ueberall — stellt sich Hess vor — würde das Volk die politische Herrschaft an sich reissen und die brachliegenden Produktionsinstrumente der grossen Industrie von Staatswegen in Betrieb setzen." Die neue, „grossartige Weltindustrie" kommt auf diese Weise zustande.

Die immanente Logik der industriellen Entwicklung führt also zu einem Zustand, in dem die Privatindustrie sich nicht mehr entwickeln kann, zu Krisen, Verelendung und zum Bewusstsein der Arbeiterklassen, sowie zu demjenigen anderer Volksschichten, über dessen Zustand, und so ist die Notwendigkeit der Umwälzung geboten. Es will uns scheinen, dass er hier im Anschluss an das, was längst *W. Weitling* und noch schärfer als dieser, *Stirner,* und dann selbst Hess aufgeführt hat, sich genötigt sieht, seinen Appell nicht an die Bourgeoisie, sondern ausschliesslich an das Proletariat zu richten. Die blossen Interessen des Proletariats und insbesondere der Fabrikarbeiter und nicht irgendwelche vernünftigen Principien sind der einzige Ausgangspunkt für den *jetzigen Socialismus* Hess' und die sozusagen subjektiven Faktoren für den socialen Coup d'état, anders gesprochen: Moses Hess tritt für das ein, was er 1843 gegen Lorenz Stein bekämpft hat. [1])

Es entstehen viele Uebergangszustände, für welche Hess ein ganzes Programm aufstellt, das erst erobert werden soll, nachdem die frühere Phase seiner socialistischen Gedankenrichtung, nämlich der sog. wahre Socialismus, dargelegt wurde.

[1]) Siehe z. B. „Socialismus und Kommunismus".

Digitized by Google

b) Die liberal-humanistische Phase und insbesondere der wahre Socialismus.

Der letztere führt uns in eine Zeit zurück, wo von der *Apologie* der grossen Industrie fast keine Rede gewesen ist, wo „ganze Stufenleiter von Volksbedrückungen“ [1]) noch kein Hindernis für das Schlagen der Stunde des Socialismus waren, wo das Proletariat in die übrigen Massen des Volkes mehr untertauchte als hervorgehoben wurde und wo die Voraussetzung für die social-philosophischen Ideale in letzter Linie auf einem ganz andern, ausserökonomischen Sphäre des Lebens liegendem Gebiete gesucht wurden. Dazu braucht man sich nur an die oben zur Genüge erörterten „philosophischen Voraussetzungen“, die dort bis auf das Jahr 1845 sich erstrecken, zu erinnern, um den Versuch zu machen, so das Wesen des zu jener Zeit in Deutschland verbreitetsten socialistischen Systems aufzudecken. Analysiert man dieses speziell bei Hess, so gelangt man wohl zur Einsicht, dass in seinen ersten Arbeiten von 1837 und 1841, als unser Autor noch stark unter dem Einfluss von dem sogenannten spinozistischen Hegel stand, noch keine Spur von Kommunismus vorhanden war. Es war vielmehr, was gleich bewiesen werden soll, eine Art philosophischer *Liberalismus*, der dann, höchst wahrscheinlich auf Veranlassung von Proudhon, und auf dem eigenen deutschen Boden unter der Leitung der Bauerschen Phase des Junghegelianismus, sowie unter dem Einflusse des unseres Wissens *ersten* rein social-philosophischen Artikels radikal Hegelscher Descendenz von *Jules Elysaard* (1842), einem, um der Denkart der vormärzlichen Zeit am nächsten zu stehen, sogenannten philosophischen Socialismus oder dem Wesen nach mehr anarchistischen Socialismus den Platz zu räumen hatte. Uebrigens ist es in unserem Falle nur ein Sichhinwegsetzen über das Staatsproblem, um vom Liberalismus in Anarchismus zu verfallen. Hier ist der eigentlich „wahre Socialismus“ in voller Zusammenstellung zu verzeichnen: die Blüte desselben aber fällt in das Jahr 1845, wenn der Feuerbachianismus die philosophische Hauptrichtung darbot, und auf diese Weise haben wir im wahren oder philosophischen Socialismus bei Hess zwei miteinander abwechselnde Richtungen zu verzeichnen: die spekulativ-idealistische und im beschränkten Wortgebrauche positiv-sociale, die späterhin, wie wir eben andeuteten, in eine marxistische einmündete.

Denkt man an die metaphysischen und geschichtsphilosophischen, sowie ökonomischen Ansichten Hess' der ersten Zeit, so sind damit

Digitized by Google

die notwendigen Prämissen für den von mir bezeichneten philosophischen Liberalismus gegeben. Erstens, was jenen ganz entspricht, soll die betreffende Socialtheorie eine *objektive* Notwendigkeit der geschichtlichen oder universellen Entwicklung darbieten und nicht das Produkt eines historisch-menschlichen Wollens. Das letztere steht dann selbst unter dem Drucke des ewigen Gesetzes und dessen Aufgabe kann am weitesten dazu ausreichen, dasjenige zum Bewusstsein zu bringen, was ist. Damit weist Hess dem Menschen im öffentlichen Leben denselben Platz an, den später Marx, mindestens in chronologischem Anschluss an unsern Objektivisten, dem Individuum einräumte. Endlich soll das persönliche Fühlen und Streben dem objektiv-historischen Prozesse untergeordnet werden, das historisch Gewordene darf die Gegenwart diktieren; die Zukunft soll als blosse Folge dessen, was geschehen ist, betrachtet werden. Es handelt sich jetzt freilich nur darum, den Inhalt und die Form des sog. objektiven Historismus oder richtiger des objektiv-dialektischen Geschehens zu erfassen, um die Ideale der Gegenwart aufstellen zu können.

Welche Ergebnisse theoretischer und praktischer Natur lassen sich nun aus diesem parteilosen Werden folgern?

Alles strebt nach Einheit und Gleichheit und vor allem das innere und äussere Leben der Menschheit, das parallel und durcheinander verläuft, wodurch die Harmonie in Aussicht gestellt wird. Dieselbe Harmonie kämpft sich auch in den menschlichen Gesellschaften durch, die ihre Existenz dem gleichen Streben der Menschen, die Erkenntnis Gottes zu fördern, verdankt. Die äusseren gesellschaftlichen Einrichtungen wollen in Einklang mit dem inneren Leben gebracht werden und darum giebt es für jede Zeit eine besondere Gleichheit. Die Aufgabe jeder Epoche ist es, den Grad ihrer Gleichheit zu bestimmen. Es wäre lächerlich und wider den gesamten dialektischen Gang des historischen Geschehens — meint Hess —, wollte man *jetzt* die Gütergemeinschaft durchsetzen, die nach seiner Vorstellung mit absoluter Gleichheit verbunden ist, d. h. in der mysteriösen Sprache Hess', das Aufhören des Unterschiedes zwischen Mein und Dein, Licht und Finsternis, Mann und Weib, Geist und Materie.[1]) Diese, ich möchte sagen, universell philosophische Emanzipation liegt in tiefer, ferner Zukunft, im Greisen-

[1]) Siehe „Die Heilige Geschichte der Menschheit". 1837. pag. 55 f.

Digitized by Google

alter der Natur und der Geschichte, wie es auch im Kindesalter derselben der Fall war. Sie ist die höchste Synthesis zwischen der vorangegangenen Thesis und Antithesis. Aber weder in der Natur, noch in der Geschichte giebt es einen Sprung.[1]) Ist also die philosophische Notwendigkeit des Kommunismus *überhaupt* erwiesen, so trifft sie auf keinen Fall für unser Zeitalter und sogar für die gesamte menschliche Geschichte zu. Sogar die Natur — hier stellt sich Hess scharf dem Kommunismus entgegen — in der Berge, Bäche, Blumen, Tiere, Menschen u. s. w. sich vorfinden, belehrt uns nicht von Gleichheit, Gütergemeinschaft, sondern von Harmonie; Harmonie ist überall: so müssen z. B. „die höchsten Individuen nach ihrem Tode den niedrigsten dienen und diese während ihrem Leben den höchsten; der Tod des Tierreiches ist das Leben des Pflanzenreiches und umgekehrt, u. s. w.[2])

Speziell seine Zeit will uneingeschränkte Freiheit,[3]) thatvolles Leben und das Abschaffen der grundlos gewordenen Institutionen, welche in „dem beschränkten Menschengeiste“[4]) geboren sind. Demzufolge ist das historische Recht, das Erbrechtssystem, diese Vermittlerin der höchsten Ungleichheit, vor allem aus der Welt zu schaffen. Und das ist — behauptet unser Harmonist — das Streben der Gegenwart. Nur durch das Abschaffen des Erbrechts, welches alles Einseitige im Staate hervorgebracht hat, fällt alles dem Ganzen anheim, die Harmonie kommt auf diese Weise wieder zu stande: alle Individuen arbeiten dann harmonisch für den Staat. Die Familie, Gesellschaft lösen sich dann im Staate auf, das Staatsleben deckt sich mit dem gesellschaftlichen Dasein des Individuums, es herrscht Ordnung, und die Möglichkeit jeder Anarchie ist ausgeschlossen. „Reines Staatsleben oder Anarchie“ postuliert Hess und er entscheidet sich jetzt für das erstere.[5]) Dieser humane Staatsliberalismus nun bedarf zu seiner Verwirklichung als Vermittlers den ökonomisch-socialen Prozess, der, wie wir oben sahen, von immanenten Gesetzen beherrscht wird. Die Verelendung und die Konzentration des Reichtums soll zum Zusammenbruch führen und die Pflicht der sogenannten Intelligenz ist es, diese „grosse Not“

[1]) Ibid., pag. 251.
[2]) Ibid., pag. 275 f.
[3]) Ibid., pag. 256.
[4]) Ibid., pag. 282.
[5]) Ibid., pag. 322.

Digitized by Google

„zum Bewusstsein zu bringen, sie durch das Verständnis zu mildern". [1]) Hier ist es am Platze, die Aufmerksamkeit auf das höchst bedeutende Faktum zu richten: nämlich auf die von Hess empfundene unversöhnliche Feindschaft der Bourgeoisie gegenüber, und auf den Staatskultus, den er trieb. Mit der Bourgeoisie ist ihm die Not der arbeitenden Klassen innig verbunden, aber keineswegs mit den Regierungsformen. Das ablehnende Verhalten der Politik gegenüber soll hier zum Teil seine sozusagen historische Motivierung erhalten. Aber andererseits kann in den dreissiger Jahren, als der preussische Monarchismus noch seinen unbeschränkten Willen behauptete, das ausschliessliche Festhalten an dem Staat bei einem Manne, wie Hess, nur durch dessen Erziehung in der Hegelschen Richtung eine Erklärung finden. D. F. Strauss legte in seinem epochemachenden Werke dem Staate die hohe Mission auf, und Hess entwickelte das weiter fort, was der berühmte, kritische Theologe kurz andeutete.

Der Wichtigkeit des Problems wegen wollen wir das Wesen des Staates, wie es unser Staatsliberale sich vorzustellen pflegte, sowie die Aufgaben, die er dem Staate anvertraut wissen wollte, kurz erörtern. Denn nur auf diesem Wege können die zwei auf den ersten Blick unversöhnten Postulate Hess' von der höchsten Freiheit und höchsten Gewalt die logisch erlaubte Verbindung zulassen. Es ist hier, wie bei Hegel, ein aufgeklärter Liberalismus, der auf der einen Seite *praktisch* das laisser faire zu bändigen, auf der andern aber dieses wieder aufzunehmen sucht.

„Ein Menschenverein ohne höchste Gewalt, welche die verschiedenen Interessen zu vereinigen hat, glaubt Hess im Jahre 1841, muss sich notwendig in sich selbst aufreiben." [2]) Spinozas Autorität soll hier massgebend sein: „das Recht der höchsten Gewalt könne nicht geteilt werden, ohne der Anarchie Thür und Thor zu öffnen". Das Recht nun — stimmt Hess Göthe bei — ist Macht. Diese Macht nun soll im Staate durch die *Intelligenz* repräsentiert werden, ihr allein, dem der Staatsmacht innewohnenden Geiste gebührt die Gewalt. [3]) Wir haben also hier eine Art platonischen Staates, nach

[1]) „Heilige Geschichte . . .", 1837, pag. 288. — Dieselbe Auffassung blieb bis auf heute im Marxismus.

[2]) „Europäische Triarchie", 1841, pag. 102.

[3]) „Heilige Geschichte . . .", 1837, pag. 327, „Europäische Triarchie". 1841, pag. 104 f.

Digitized by Google

dem heutzutage eine ganze Schaar von Socialphilosophen und Halbphilosophen sich sehnen. Und willkommen ist dieser Staat mit seinem intelligenten Beamtentum, zumal er mit dem Gesetze der Entwicklung des einzelnen Individuums in keine Kollisionen gerät. „Die höchste Freiheit — ist doch vielmehr in der höchsten Ordnung denkbar.“ [1]) Denn Freiheit ist nur bei demjenigen Wesen vorhanden, das selbständig ist, d. h. das seinen eigenen Gesetzen folgen kann. Das höchste Gesetz der Menschheit ist die intellektuelle und thätige Liebe, die auf gleiche Weise Ordnung und Freiheit fördert. So will es der humane Staatsidealisator: im Hinblick auf diese Staatsphilosophie Hess' wird uns sein ehemaliges Verhältnis zum preussischen Staate nicht wunder nehmen. Als treuer Hegelianer soll er in der preussischen Monarchie schon den idealen „Rechtsstaat“ erblickt haben. Die preussische Regierung möge ihres hohen Berufes sich bewusst werden und so mit Hülfe der gebildeten Phalanx ihre Aufgaben zu erfüllen beginnen.[2]) Vor allem hat der Staat, der allein im stande ist, das *vollkommene* totale Leben in sich zu vereinigen, die Religion in sich zu absorbieren, d. h. er hat absolut religiös zu werden. Wissen wir doch, dass das historische Schaffen durch die Religion sich zu manifestieren liebt. Mit andern Worten, die Staatsmacht soll alle Konfessionen überflüssig machen und Kirche, Religion, überhaupt das Leben in sich vereinigen. Und auf diese Weise wird der ganze Mensch von der absoluten Einheit des socialen Lebens durchdrungen, getragen und gehoben werden. Die demokratische Forderung der Trennung der Kirche von dem Staate, die Strauss aufstellte, ist hier überflüssig. Der Staat ist vielmehr vom Gott der Liebe, von der Vollkommenheit durchdrungen; er wird die Menschheit ihrem Ziele der Vollkommenheit näher zu bringen sich fähig zeigen. Als ergänzendes Postulat für den Staat fordert er seine Zeitgenossen in ganz allgemeiner Form auf, die „Idee der Freiheit“, „der Humanität“ zu verbreiten.

In wahrscheinlicher Opposition zum humanitären „absoluten Staate“ folgt die erste Phase des Hessschen anarchistischen oder philosophischen Socialismus. Im Gegensatz zu jenem, soll hier der Staat in der Gesellschaft aufgelöst werden. Diese Gedankenkombination wurde erforderlich, als Hess sich unter dem Einflusse

[1]) „Europäische Triarchie“, pag. 166.
[2]) „Triarchie“ (1841), pag. 135.

Digitized by Google

Fouriers, Proudhons und andern französischen Socialisten von der Unzulänglichkeit des Hegelschen „Vernunftstaates", die socialen und menschlichen Probleme lösen zu können, überzeugt hatte. Bis der bekannte Russe *Bakunin* in den „Deutschen Jahrbüchern" sein Erregung hervorrufendes Fragment über „die Reaktion in Deutschland" erscheinen [1]) liess, in dem auf dem Standpunkte des Junghegelianismus nicht bloss Opposition gegen die Regierung oder gegen die vorhandenen besonders schlimmen „politisch-ökonomischen" Verhältnisse gefordert wurde, „sondern eine totale Umwandlung des gesamten Weltzustandes" als Aufgabe der „demokratischen Partei" postuliert worden ist. Ferner erging von demselben Autor die Einladung „dem ewigen Geiste zu vertrauen, der nur deshalb zerstört und vernichtet, weil er die innergründliche und ewig schaffende Quelle alles Lebens ist" und die „Negativität, diese Macht des Lebens bei Hegel, wird den Positiven gegenüber gestellt. Sein Positives kann nur in der „unbedingten Freiheit gesucht werden. „Freiheit, Realisierung der Freiheit" — wer kann es leugnen, dass dieses Wort jetzt obenan steht auf der Tagesordnung der Geschichte" [2]) — giebt damit der angebliche Franzose die allgemein herrschende Stimmung kund.

Es will uns scheinen, dass Hess unmittelbar daran anknüpft und mit Hülfe seines Baueranismus, den er auf die Objekte des ausländischen Kommunismus anwendet, zu einer Art Anarchismus gelangt ist. So verdanken wir, wie oben nachgewiesen wurde, dem sich selbst entwickelnden Geiste die Abschaffung des bürgerlichen Eigentumssystems, wobei das *wahre* Eigentum, nach dem Beispiel Proudhons, in sein Recht eingebürgert werden soll. Hess soll damit auf deutschem Boden Stirner vorgearbeitet haben. Aber nur zum Teil, denn die Hauptfrage von der Freiheit, die beim „Einzelnen" hin und her schwankt, wird hier an ein bestimmtes Princip gebunden, welches sogar zu überraschenden Resultaten führt. So liegt die Freiheit nicht in dem Eigentümlichen der Menschen, sondern in dem ihnen Gemeinschaftlichen. Daraus soll der Schluss gezogen werden, dass nur ein allgemein menschlicher Besitz die wirkliche Freiheit zu fördern im stande ist. Von dem

[1]) Vom selben Autor stammt ein Buch über den radikalen Hegelianismus. (Auch pseudonym erschienen.)

[2]) „Deutsche Jahrbücher". 1842. pag. 985.

Digitized by Google

Standpunkte der Freiheit aus gelangt Hess zur Gemeinschaftlichkeit.[1]) Auf diese Weise soll ein Produkt der deutschen Philosophie mit dem französischen Kommunismus zu einem socialistischen System verschmolzen werden. Bei einer derartigen Motivierung ist man wirklich berechtigt zu behaupten, Alles lasse sich mit Allem in Zusammenhang bringen! Aber ohne absolute Freiheit hätte jetzt Hess auch nicht den Kommunismus durchgeführt wissen wollen. Der Kommunismus bezweckt doch dasselbe, wie etwa der philosophische Idealismus: er strebt der freien Thätigkeit zu. Die Möglichkeit für ein solches Ziel ist durch die oben erwähnte sogenannte Philosophie der That geboten und der Kommunismus ist nicht, wie Lorenz v. Stein meint, das Streben des Proletariats, sich einen gleichen Genuss mit den Besitzern zu verschaffen. Das hiesse die Wege, die zum Kommunismus führen und das Ziel desselben sich zu beschränkt denken. Der Geist ist es vielmehr, der Alles verschieden und gleich macht. Man braucht nur sittlich zu werden, d. h. sich *innerlich* zu bestimmen, um den äussern Institutionen und Verhältnissen gegenüber sich gemütlich frei verhalten zu können. Ohne solche Art Sittlichkeit, innerliche Selbstbeschränkung keine Gemeinschaft, und umgekehrt.[2])

Nachdem das materielle Eigentum aus einer fixen Idee zur wirklichen des Geistes geworden, d. h. nachdem es wieder ein wirkliches Für-sich-sein desselben dargestellt hat, nachdem ferner die äussern Schranken durchbrochen sind und die einzige Bestimmungskraft für das Individuum zum innern Bewusstsein und Fühlen des Menschen geworden, — erst dann ist Raum für den wahren Kommunismus, der in Anarchismus einmündet, geboten. Es ist jetzt begreiflich, dass „die Arbeit, die Gesellschaft überhaupt soll nicht organisiert werden", denn „sie organisiert sich von sich selbst, indem jeder thut, was er nicht lassen kann und unterlässt, was er nicht thun kann".[3])

Es ist nicht minder verständlich, wenn Hess jetzt auch zum Kampf gegen den Staat, gegen jede Regierungsform. Kirche u. s. w. sich rüstet, Hegels Vernunftstaat mit eingeschlossen. Das Repräsentativsystem, sogar das mit dem radikalsten Wahlgesetz, gilt jetzt für

[1]) Siehe „Socialismus und Kommunismus" (1843), pag. 80 f.
[2]) „Die Philosophie des That", pag. 329.
[3]) „Socialismus und Kommunismus", pag. 86.

Digitized by Google

Hess als Knechtschaft und Herrschaft, wodurch abermals Stirner, für den „die Republik gar nichts anders als die — absolute Monarchie“ [1]) ist und zum Teil der ältere Marxismus, in dessen Kreisen häufig konstitutionelle Monarchien mit demokratischen Republiken — als für den Arbeitersocialismus gleichwertiges Ding angesehen waren, vorgearbeitet sind. Der Staat ist ihm jetzt mit dem *„Zustand der Gegensetzlichkeit“* [2]) verbunden, mit andern Worten, worin wir wieder die Staatsphilosophie des *dialektischen Materialismus im Sinne Hegels* [3]) erblicken, der Staat ist ein Klassenstaat, eine Herrschaftsinstitution. Ein solcher Staat nun, sobald er als fühlbare Macht für das Volk zum Vorschein kommen wird, wird wiederholt von demselben Volke gestürzt werden, bis es sich dialektisch vernichtet „um dem einigen socialen Leben dem Zustande der Gemeinschaft Platz zu machen“.[4]) Nur in einer so zu sagen anarchistischen, vom Staate, d. h. von „abstrakt Allgemeinem“ (wieder Stirner vorgearbeitet!) losgelösten Gesellschaft wird das höchste Ideal, das Hess für die menschliche Natur fixiert und zwar die Freiheit, realisierbar sein, und nicht im sogenannten Vernunftstaat, der eine „absolute Gesellschaft“ voraussetzt, die ihrerseits sich räumlich und zeitlich vorzustellen kein Grund vorhanden ist. Fassen wir ganz kurz das gesellschaftliche Ideal Hess' zusammen, so heisst es: ein äusserlich ungeregeltes, innerlich bestimmtes gemeinschaftliches Gemeinwesen, wo die Menschen weder Laster an sich tragen, noch sie kennen. Und auf diese Weise ist ein gewisser Fourierismus da, indem die sogenannte Grundeigenschaft der menschlichen Natur in Betracht gezogen wurde, ferner wird der Proudhonismus und Junghegelianismus zur Umwälzung der politisch-rechtlichen und ökonomisch-socialen Welt in eine neue anarchistische geboten. Und das alles im Namen des im deutschen Idealismus sich durchkämpfenden Princips — der absoluten Freiheit.[5])

Durch Fouriers menschlich-natürliches Naturell ist gleich die Brücke zu Feuerbachs Gattungswesen angebahnt. Aber für Hess war es ein anderer, ihm mehr bekannter Weg, durch den er zum Posi-

---

[1]) Stirner, „Der Einzige und sein Eigentum“ (Reclam), pag. 265.

[2]) G. v. m. — „Social. und Kommunismus“, pag. 88.

[3]) Ich betone absichtlich diese dialektische Eigenschaft des älteren Marxismus.

[4]) Ibid., pag. 88 a. a. O.

[5]) Stirner ging weiter und forderte auch *innere* Anarchie.

tivismus seiner Zeit gelangte. Lag, wie wir sahen, der Feuerbachianismus seiner sogenannten theoretischen Philosophie, Geschichtsphilosophie zu Grunde und diente dieser ihm als Methode zur Analysis einiger socialökonomischer Kategorien, so stellt er bald den Hintergrund für seine zweite Phase des wahren Socialismus dar. Das betreffende Gattungswesen muss jedoch eine beträchtliche Ergänzung und Verbesserung erfahren. Ist Hess zufrieden, dass Feuerbach den deutschen theoretischen Gedanken auf den Menschen hingewiesen hat, so gefällt ihm eben dieser Mensch selbst nicht. Er hat ihm denselben Vorwurf zu machen, welchen ihm neuerdings Friedrich Engels machte. Der Mensch ist nur im Zusammenwirken vorhanden und lebt in der Gesellschaft. Das menschliche Gattungswesen ist das gesellschaftliche Wesen, das leider für den Einzelnen noch ein mystisches, jenseitiges ist. Dem Feuerbachschen Standpunkte haftet eine Beschränkung an. „Was dem Menschen nur als Gattungswesen zukommt, vindizierte er dem Menschen als *einzelnem* Individuum.“ [1]) *γνῶθι σεαυτόν*, folge den Regungen und Trieben des erfassten Wesens, und der Kommunismus, das höchste Ideal der Menschheit, theoretisch gedacht, besteht auf Erden. Mit andern Worten: die Methode bleibt bei Hess dieselbe, die Feuerbach eigen war, während dem „Wesen“ ganz andere Eigenschaften vindiziert werden. Das Wesen des Menschen — sagt ausdrücklich Hess — ist das gesellschaftliche Wesen, das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen zu einem und demselben Zweck, für ganz identische Interessen und darum, will man den wirklichen Menschen mit seinen Bedürfnissen erkennen, so ist es nötig, den „wahren Humanismus“ zu fassen und die „menschliche Gesellschaftung“ kennen zu lernen: „Anthropologie ist Socialismus“.[2]) Es entsteht und entstand darum eine Kluft zwischen „der vollendeten deutschen Philosophie, das heisst Feuerbachs“ und dem Socialismus, die sich auf das Verhältnis des theoretischen, supragesellschaftlichen Humanismus zum praktischen, innerhalb des Zusammenwirkens und der Lebensthätigkeit der Menschen zurückführen lässt.[3]) Liegt nun das Heil der Menschheit, die Idee des Kommunismus in dem Zurück zur wahren Menschennatur, deren Grundcharakter die Liebe, Freiheit mit andern Worten in der An-

[1]) „Ueber die socialist. Bewegung in Deutschland“, pag. 193.
[2]) „Philosophie und Socialismus“, 203 f.
[3]) Siehe „Philosophie und Socialismus“, pag. 206.

Digitized by Google

wendung des „Lebensgesetzes“ auf die sociale Welt [1]), so waren nicht immer die äusseren Verhältnisse günstig für dieses. „Das menschliche Produktionsvermögen musste erst *ausgebildet*, das humane Wesen *entwickelt* werden“, [2]) um die kommunistische Organisation möglich zu machen. Das will sagen, die menschliche Natur als solche, abgesehen von den Schäden, welche ihr die moderne Geld- und Warenwirtschaft verursacht hat, ist der kommunistischen Gesellschaft eigen, welche Ansicht von der Fourierschen: der Mensch sei von Natur weder böse noch gut, der Hess noch im Jahre 1843 huldigte — abweicht. Aber die verschiedenen Produktions- und überhaupt Gesellschaftsverhältnisse boten bisher keine Möglichkeit, die der Menschennatur entsprechende Ordnung einzurichten. Dem Hereinbrechen des Kommunismus verleihen nun die innere Entwicklung der menschlichen Natur und die „äussere Not der Verhältnisse“, insbesondere der ökonomische Prozess, von dem oben die Rede war, Notwendigkeit und Sicherheit. Gehört *theoretisch* gefasst, der Kommunismus in das Gebiet der Kategorie des Müssens, so gehört er *praktisch*, d. h. real-historisch in dasjenige des Werdens und Sollens. Der Kommunismus ist keine erlernbare Theorie, wie irgend ein philosophisches System. „*Der Kommunismus ist der Schluss der Entstehungsgeschichte der Gesellschaft.*“ [3]) Nur durch diesen Feuerbachschen Socialismus werden die Menschen auch im stande sein, alle ihrem „Fleische fremde Körper“, wie Unmenschlichkeit, Niederträchtigkeit der Pfaffen, Gelehrten, Staatskünstler, auszustossen (siehe „Ueber das Geldwesen“, § 15, pag. 32; vergl. auch „Zwei Vorträge“, pag. 42). Mit dem Aufhören des praktischen Egoismus wird auch der theoretische, d. h. Religion, Staat u. s. w. zu Grabe getragen werden. Da helfen keine Aufklärungen, so lange die Verhältnisse die alten geblieben sind. („Zwei Vorträge“, pag. 42 a. a. O.) Wir leiden — wiederholt Hess ohne Ende, als Haupt der Socialisten der ersten Hälfte des vierten Decenniums — nicht aus Mangel an der Produktion, sondern infolge der Ueberschüsse an Produktionsvermögen,

[1]) „Liebet Euch unter einander, einigt Euch im Geist, und Ihr besitzt jenes selige Bewusstsein, welches Ihr so lange vergeblich *über* sich, in Gott suchtet, in Eurem Herzen“, pag. 38. „Ueber die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe“ (1845).

[2]) „Ueber das Geldwesen“, pag. 8.

[3]) Gesperrt von mir. — „Zwei Vorträge“, pag. 43.

Digitized by Google

auf Grund der Unorganisiertheit der Interessen und in letzter Linie der Unorganisiertheit der Gesellschaft.[1])

Keine Reformen auf jeglichem Gebiete des socialen Lebens sind im stande, aus diesem Zustande herauszuführen.[2]) Nur die socialistische Ordnung, die zu der humanen Erziehung und Organisation der Arbeit führt, wird diese grosse Aufgabe erfüllen.[3]) Der Hesssche Socialismus nun, der seiner *äussern Form nach* Vereinigung der Gesellschaft zu bestimmten Zwecken, Organisation der Arbeit durch die Gesellschaft bedeutet, hat den französischen, und zwar denjenigen von Fourier, Proudhon, Thoré, sogar Cabet überwunden. Denn die letzteren Arten von Socialismus, vom System Cabet abgesehen, stecken tief in der modernen Krämerwelt, sie sind noch nicht über die Kategorie der Lohnarbeit hinaus.[4]) Dieser letzte Vorwurf, den Hess dem französischen Socialismus macht, ist aber nicht so zu deuten, als ob einer etwa nach den Vor-

[1]) Siehe unter anderm „Zwei Vorträge", „Rheinische Jahrbücher", pag. 37. — Im Gegensatz zu *Malthus* meint Hess, dass die Produktion in geometrischer Progression steigt, während die Konsumation in arithmetischer Progression zunimmt. „Ueber das Geldwesen", pag. 8 a. a. O.

[2]) Mit dem politischen Fortschritt ist das Elend übrigens nur gesteigert, nicht gelindert worden. Siehe *„Gesellschaftsspiegel.* Organ für Vertretung der besitzlosen Volksklassen und für Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart", *Elberfeld. 1845*, I. Bd. „Nachrichten und Notizen", pag. 39.

[3]) *Z.* Buhl (Schriftsteller):

„Er meint und wir teilen mit ihm diese Meinung — dass die Not der Arbeiterklassen aus dem Ueberfluss an Produktionskräften entstehe: dass dieser Ueberfluss eine Folge freier Konkurrenz (und der neuen Erfindungen und Entdeckungen in Physik und Mechanik) sei; dass die Zünfte und Korporationen aber ebenso wenig, ganz oder teilweise, mit gutem Erfolg wieder hergestellt, als jene neuen Erfindungen und Entdeckungen unterdrückt werden können; dass folglich unter den bestehenden gesellschaftlichen Voraussetzungen keine wirksamen Mittel zur Abhülfe der Arbeiternot in Anwendung zu bringen seien. Vorausgesetzt also — und der Verein, den Buhl im Auge hat, scheint allerdings dieses vorauszusetzen — dass die bestehenden egoistischen Zustände des Privaterwerbs nicht selbst umgeändert werden, stimmen wir auch darin mit Buhl überein, dass kein Verein im stande ist, das bestehende Elend zu vernichten. Diese Voraussetzung ist aber nicht notwendig; sie liegt nicht im Wesen der Vereine; es konnten vielmehr Vereine entstehen und vorbehaltlich der höhern Genehmigung sind deren bereits entstanden — deren Zweck es eben ist, jene egoistische Grundlage unserer Gesellschaft auf friedlichem Wege umzugestalten." („Gesellschaftsspiegel".)

[4]) „Ueber die Not in unserer Gesellschaft", pag. 47 f.

Digitized by Google

schriften des Proudhonschen Systems organisierten Gesellschaft die Gefahr drohe, in die kapitalistische zurückzukehren, folgender Grund soll vielmehr bei der Verwerfung eines solchen anschlaggebend sein: der Mensch ist in einer derartigeu socialistischen Ordnung eine „Hausbestie", in derjenigen à la Cabet eine „idealisierte" Bestie. Hess möchte nicht ein „Schlachthaus", welches die moderne Gesellschaft darstellt, mit „einem Stall" verwechseln. Die Ordnung des „wahren Socialismus" ist aber eine solche, bei welcher weder „theoretisches noch praktisches Vermögen über und ausser" dem Menschen Platz finden kann. Es ist also ein „Anarchismus", der von den durch „Humanität und Organisation der Arbeit" erzogenen Individuen aus und zwar von innen heraus reguliert wird.

Der humane Mensch kann keine unhumane Handlung begehen. Durch diesen Satz soll für die Unschädlichkeit des Hessschen Anarchismus Garantie geleistet werden.

Wollen wir aber auch von einer andern Seite den wahren Socialismus, sowie die Grenzen desselben betrachten. Durch die Auskunft, die uns Hess über die Entstehungsgründe des Socialismus erteilt, ist das Gebiet desselben bereits fixiert. Ist speziell in Deutschland der Socialismus seitens der deutschen Handwerker und der deutschen Philosophie angeregt worden, so soll überhaupt die Geburt der neuen Bewegung — und hier spricht sich Hess ganz im Sinne der Marxschen von 1874 stammenden Abhandlung über die Rechtsphilosophie Hegels aus — als Produkt einerseits „der praktischen Not des Proletariats" angesehen werden, andererseits aber „durch die theoretische Notwendigkeit der Wissenschaft von innen heraus entstanden" sein.[1]) Infolgedessen kann ein Bedürfnis „des Kopfes und Herzens" auf keine Weise auf eine blosse Magenfrage zurückgeführt werden, wie es der „christlich-germanische Stein" unternommen hat. Sein Grund liegt tiefer, seine Grenzen sind weiter, sein Blick ist in eine weitere Ferne gerichtet. Seine Keime gehen aus dem Mitgefühl mit den Leiden der Menschheit, aus „Herzensnot" hervor. Demnach ist die Bewegung des französischen Proletariats nicht als ein Ueberhandnehmen des Egoismus, sondern als ein Hervorbrechen der „Menschlichkeit" aufzufassen.[2]) Der Socialismus

[1]) „Ueber die socialistische Bew. in Deutschland", pag. 191.
[2]) Neue Anekdota, „Philosophie und Socialismus", pag. 221.

Digitized by Google

ist das Bedürfnis eines Individuums schlechthin und darum allgemein menschlich. Er ist nicht nur die höchste Religion, sondern auch die höchste Wissenschaft.[1])

Allgemein gesprochen muss erst jetzt die Verschmelzung zwischen der Philosophie mit dem Socialismus im engern Sinne zu einem Ganzen stattfinden.[2]) Der Socialismus ist damit für Hess eine ganze Welt- und Lebensanschauung zugleich. — Haben wir bisher über die objektive Seite des wahren Socialismus Rechenschaft abgelegt, so bleibt uns noch übrig, auch einen Blick auf die sogenannten subjektiven Motores der objektiven Gaben zu werfen. Mit einem Worte, es fragt sich, welche gesellschaftlichen Kräfte können und dürfen nach Hess für den Kommunismus gewonnen werden, auf welche Volksschichten darf man in praktischer Hinsicht hauptsächlich hoffen und endlich wie gross ist die Rolle des einzelnen Kommunisten im Umwälzungsprozesse? Aus der Analyse des Wesens des wahren Socialismus ergiebt sich die Antwort mit Notwendigkeit. Was für social-ökonomische Gruppen können sich *principiell* für die betreffende Lehre begeistern? Es sind fast alle, von dem Tagelöhner an bis zu den reichsten Fabrikanten und Bankiers, die als *Menschen* für die Idee der Menschheit beseelt werden sollen. Umso mehr, als sie von Geld beherrscht sind, als von einer ihrem Wesen fernliegenden Macht. Mit Hess zu sprechen, in der kapitalistischen Gesellschaft ist ihr Wesen entäussert.[3]) Trotzdem ist er sich wohl bewusst, dass „das Proletariat die eigentliche gesellschaftliche Macht ist, welche die alte Gesellschaft untergräbt und stürzt".[4]) Jetzt tritt schon deutlich die Idealisierung der arbeitenden Klasse, des Arbeiters und des Bauern hervor, die *menschlicher* sind, als die Mitglieder der „gebildeten, welche alles nur durch die Brille des Egoismus ansehen."[5]) Diese Idealisierung bleibt nicht platonisch. Hess giebt zur selben Zeit ein „Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen" heraus, in dem die „gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart" oder richtiger die Not des industriellen Proletariats beleuchtet wird.

[1]) Ibid., pag. 215.

[2]) Der Züricher Professor *Fröbel* in seinem „Schweizerischen Republikaner" soll sich für diese Arbeit zur Genüge bemüht haben.

[3]) In der Gestalt von Geld.

[4]) Der zweite Vortrag, „Rheinische Jahrbücher", 1845, pag. 91 a. a. O.

[5]) „Ueber die Not in unserer Gesellschaft", pag. 39.

Digitized by Google

Das berühmte Trucksystem, die Hungerlöhne der Weber, der lange Arbeitstag, die rechtliche Lage der Arbeiterklasse gegenüber den Besitzenden, der Verfall des Mittelstandes u. s. w. wurde in dieser Zeitschrift „Gesellschaftsspiegel“ an der Hand der vor sich gehenden Ereignisse leidenschaftlich analysiert und kritisiert, und das Proletariat auf den Kommunismus, als einziges Rettungsmittel, hingewiesen. Sogar in den Kreisen der Kommunisten selbst zeichnet Hess die Proletarier aus. „Die meisten Kommunisten aus der Klasse der Bourgeoisie — heisst es in einem Satze, der aus der Mitte des Jahres 1845 herrührt — bringen es höchstens zu Vermittlungsversuchen und allgemeinen Phrasen, welche um so hohler werden, je mehr es sich um ein entschiedenes principielles Auftreten handelt; zu einem ernstlichen *Bruche* mit dem Bestehenden bringt es nur das Proletariat.“ [1])

Die Arbeiterklasse fesselt jetzt Hess' Aufmerksamkeit, aber nicht deshalb, weil sie die Volksschichten, denen es am schlimmsten in dieser Welt geht, umfasst, sondern darum, weil das Proletariat die *radikal-revolutionäre* Klasse der Gesellschaft vorstellt. Er ist derselben Ansicht, die schon in Stirners Buche zum Vorschein kam, die durch Weitlings „Garantien“ hindurchleuchtet und die bis auf unsere Tage den gesamten wissenschaftlichen Socialismus beherrscht.

Die hohe Mission, die Hess dem Proletariate zuschrieb, gewann noch an Ansehen, als ihm der Socialismus nicht mehr von „Principien“, sondern von den „Interessen“ der Fabrikarbeiter auszugehen hatte. [2])

Um den wahren Socialismus schärfer fixieren zu können, ist es nötig an das Extrem, in das die „kommunistischen

---

[1]) „Rheinische Jahrbücher“, II. Bd., 1846, pag. 65 (Belle-Vue bei Konstanz, her. von Hermann Püttmann. Artikel von Hess: „Die Verhandlungen des gesetzgebenden Staatskörpers der Republik Waadt über die sociale Frage“).

[2]) Diese Ansicht wurde schon frühe von dem Revolutionären und Socialisten *August Becker* vorgetragen. Er sagt unter anderm in seiner „Volksphilosophie unserer Tage“ auf Seite 32: „Ihr müsst die Leute (Produzenten-Proletarier, S. 32) bei ihren wirklichen Interessen anpacken, wenn Ihr auf sie wirken wollt“. — Citiert bei Stirner „D. E. u. S. E.“, pag. 97 (Reclam).

Digitized by Google

Philosophen" verfallen, nämlich an die „blossen, rohen Interessen" [1]) zu denken. Sieht jetzt Hess die ganze sociale Frage ausschliesslich durch das Prisma des Grossbetriebs und seines Proletariats, der „bis jetzt noch gar nicht zur Geltung kommenden Interessen der besitzlosen Arbeiter", worin es sich um „die bedrohte Existenz der ganzen arbeitenden Klassen" handelt, ist jetzt die Revolution des Proletariats das einzige Mittel, die sociale Frage aus der Welt zu schaffen, so wird hier, wie es im „wahren Socialismus" der Fall war, die politische Thätigkeit der arbeitenden Klasse gänzlich vernachlässigt und ein Uebergangsprogramm zum Socialismus (nach der socialen Revolution) aufgestellt. War im „wahren Socialismus" dieses Programm in ganz allgemeiner Form, wie Organisation der Erziehung und Arbeit sowie Abschaffung des Erbrechts, ausgedrückt, so gelangt es hier zur vollständigen Ausarbeitung. Es sind folgende demokratische Massregeln, die ergriffen werden sollen, um die neue gesellschaftliche Ordnung vorzubereiten: „Progressivbesteuerung der Kapitalien, teil-„weise oder gänzliche Aufhebung des Erbrechts, Einziehung aller „brachliegenden Produktionsinstrumente, aller fürstlichen, geistlichen, „adeligen und sonstigen durch die Revolution herrenlos gewordenen „Güter zu gunsten des Volkes, d. h. 1. zur Gründung einer gemein-„samen, grossartigen Industrie und Agrikultur, an welcher alle, die „arbeiten wollen, sich beteiligen können; 2. zur Errichtung natio-„naler Erziehungsinstitute; 3. Unterstützung aller Kranken und „Arbeitsunfähigen" [2]). — Mit dem Gesagten ist Hess als Vertreter des *positiven* Flügels im wahren Socialismus charakterisiert. Waren wir aber bisher bestrebt, die socialistischen Ansichten Hess' überhaupt darzulegen, so gilt es nun, sein Verhältnis zu Deutschland, wenn auch flüchtig, kennen zu lernen. Und dieses ist desto wichtiger, wenn wir uns erinnern, dass die deutsche Philosophie, die deutschen socialen Verhältnisse hauptsächlich es waren, die den humanistischen und socialistischen Hess'schen Ansichten bis in die Einzelheiten diese oder jene Prägung und Richtung verliehen haben. Es hat deshalb den Anschein, als ob Hess insbesondere seinen wahren Socialismus mit Rücksicht auf die vormärzliche Lage geformt und gemodelt habe. —

[1]) Vergl. *„Die Helden des teutschen Kommunismus"*. Dem Herrn Karl Marx gewidmet v. K. Heinzen, Bern. Jenni, Sohn, 1848. pag. 16 f.

[2]) Siehe oben citierte Deutsche Brüssler Zeitung.

Digitized by Google

Wie fasste er seine zeitgenössische Wirklichkeit auf und was folgt aus dieser seiner Auffassung speziell für die Aufgaben des deutschen Socialismus?

c) Moses Hess und die deutsche Wirklichkeit.

Die Verfasser des „kommunistischen Manifestes" hatten nur zum Teil recht, wenn sie behaupteten, der „wahre Socialismus" fasse die deutsche Nation als normale auf. Moses Hess, der Hauptvertreter dieses socialistischen Systems, war sich immer bewusst — und dieses, wie ich glaube, nach dem Vorbilde H. Heines — dass der deutschen Nation ein Leib fehle, wie in der bekannten vom Dichter erzählten englischen Sage dem Automate eine Seele.[1]) Aber es muss zugestanden werden, dass Hess wenigstens in seiner jüngsten Phase nicht umhin kann, in eine Art deutschen Chauvinismus zu verfallen. „Wir Deutschen — meinte er einst — sind das universellste, das europäischste Volk Europas."[2]) Trotzdem aber will Hess es keineswegs unterlassen, zu den Engländern in die Schule zu gehen. Auch die Franzosen gelten als Meister. Aber auch umgekehrt, wird es weder England noch Frankreich gelingen, ohne Deutschlands Anteil das Ideal der Zukunft realisieren zu können. Stellte England die social-politische Idee dar, repräsentierte Frankreich das social-sittliche[3]) Vermögen Europas und Deutschland das social-geistige, so kann nur durch die Wechselwirkung aller drei Kulturländer, nur durch die „Triarchie" die grosse Arbeit erfolgreich werden. Hatte Deutschland keine grosse socialpolitische Bewegung hinter sich, so ersetzte es sie durch die geistige. Wie Heine, so vergleicht auch Hess die einzelnen Männer Frankreichs mit denjenigen Deutschlands und er findet, dass die Geschichte des deutschen „Geistes" derjenigen der Franzosen nicht

---

[1]) Siehe die vom Jahre 1834 herrührende Abhandlung von *Heinrich Heine:* „Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland" (sämtliche Werke, Cottasche Buchhandlung, Nachfolger, Stuttgart, 7 Bd., pag. 182 f. oder s. Meyers Klassiker-Ausgabe, Bd. 4. pag. 247 f.).

[2]) „Europäische Triarchie", pag. 85.

[3]) Die franz. Revolution war nach Hess' damaligen Ansicht eine *Sittenrevolution.*

Digitized by Google

nachsteht. An Stelle der revolutionären Strömungen des XVIII. Jahrhunderts in Frankreich, hatte Deutschland seinen Kant, den auch Heine als den Vernichter des Deismus bezeichnete; war dort Babœuf, so hier Fichte, dort der Fouriersche Kommunismus, hier Hegels „absolute Persönlichkeit". [1]) Tobten weiterhin in Frankreich politische Kämpfe, so gab es dafür in Deutschland religiöse und im Grunde genommen ist es gleich, welche von den zwei Mächten zu stürzen sei: die politische,[2]) gegen die der französische Kommunismus sich richtete, oder die religiöse, mit der sich der deutsche Atheismus siegreich auseinandergesetzt hat. Denn die „Religion und Politik stehen und fallen mit einander." [3]) Demzufolge ist es auch erklärlich, warum in Frankreich die Masse des Volkes die Aufgabe ihrer Zeit erfüllte, während es in Deutschland die Intelligenz that.

Denkt man an diese geschichtlich-philosophische Auffassung der zwei benachbarten Kulturvölker, so ist, meines Erachtens, die Rolle, die Hess den Intellektuellen seines Landes anwies, *von seinem Standpunkte aus* erklärt. Er glaubt daher einmal, dass, während für Frankreich die Volksmasse die Zukunft des Socialismus sichere, es in Deutschland die einflussreiche Minorität der Gebildeten thue. [4]) So soll die „Rheinische Zeitung" die Macht der letzteren hinlänglich gezeigt haben.

„In Frankreich — schrieb noch im Jahre 1845 Hess — vertritt das *Proleatriat,* in Deutschland — die *Geistesaristokratie* den Humanismus"; [5]) diese Anschauung ist zu jener Zeit landläufig geworden. Sie ist auch in Hess' „Gesellschaftsspiegel" [6]) vertreten.

Eine solche Ansicht war möglich in einem Lande, in dem der sogenannte Kapitalismus noch nicht Fuss gefasst hatte, und andererseits bei Leuten, die im Kapitalismus nur eine Not sahen und die ferner die Möglichkeit der kapitalistischen Entwicklung für Deutsch-

[1]) „Social. u. Kommunismus" (J. 1843), pag. 80.

[2]) Es sei bemerkt, dass Hess hier überall das Wort „politisch" mehr im Sinne social-ökonomisch gebraucht.

[3]) „Die himmlische stützte die äussere und diese wiederum jene." „Socialismus u. Kommunismus", „21 Bogen aus der Schweiz", pag. 81. Auch vergl. Grüns Anekdota, „Philosophie und Socialismus", pag. 224.

[4]) „Philos. u. Socialismus", pag. 200.

[5]) Ibid., pag. 225.

[6]) Vergl. z. B. derselben Zeitschrift. I. Heft, 1845. „Die gesellschaftlichen Zustände der civilisierten Welt".

Digitized by Google

land in Frage stellten. Was heisst es — konnte man in der von Hess redigierten Zeitschrift lesen — aus Deutschland ein zweites England machen wollen, wie es die Nationalökonomen anstreben? Das heisst durch grosse Opfer des Volkes, durch Hunger und Jammer denselben Höhepunkt der Industrie erreichen, auf welchem die Engländer stehen — mit den Worten der wahren Socialisten ausgedrückt — das heisst erreichen, dass die Reichen reicher und die Armen ärmer werden.[1]) Aber nicht das allein sprachen unsere naiven Oekonomen aus: durch die industrielle Entwicklung Deutschlands würde England und nachher Deutschland sich gezwungen sehen, die Preise der Waren immer niedriger zu stellen und auf diese Weise würde es zur Aufreibung beider Länder kommen müssen. Ausserdem sei doch durch Gesetze zur Hebung der Privatindustrie dem Volke nicht zu helfen. Sie sind im stande, den Beweis dafür zu erbringen: was ist in England, wo die Industrie ihren Blütezustand erreichte, anderes anzutreffen, als Elend, Arbeitshäuser, Armengesetze u. dergl.? Die englischen Staatsmänner sollen diese schrecklichen Zustände offen bestätigt haben. Wie der Kapitalismus, so ist auch der Liberalismus nicht im stande, die schlimme Lage der arbeitenden Klasse auch nur im geringsten zu mildern: die politischen Institutionen, welche die Liberalen anstreben, sind ja doch schon längst in England heimisch.

„Wer Nichts hat, der hat auch auf Nichts ein Recht,
„Das Recht ist für die, die besitzen
„Wer Nichts hat, ist von selber ein Knecht,
„Ihm soll die Freiheit nicht nützen.

„Wer Nichts hat, der bleibt fortan auch ein Knecht
„Er ist zum Diener geboren —
„So lautet die Freiheit, das ist das Recht
„Wie's der Bürger sich auserkoren.“ [2])

Nein, meinten die Kommunisten, weder vom Kapitalismus, noch vom Liberalismus sei etwas Gutes für die Arbeiterklasse zu erwarten. Denn die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Leiden seien „allein die freie Konkurrenz, allein der Privaterwerb, allein

[1]) Siehe „Gesellschaftsspiegel“, 1845 (I. Bd.), II. Heft, pag. 30 f.

[2]) „Gesellschaftsspiegel“, I. Bd., 1845, Heft IV, pag. 162. „Bürgerliche Freiheit“, von Julius v. Meyer.

Digitized by Google

der Mangel einer organisierten Arbeit, eines organisierten Verkehrs und einer organisierten Erziehung.“ [1])

Wurde aber später für Hess, wie wir wissen, die Entwicklung der Grossindustrie die notwenige Vorbedingung für die sogenannte sociale Revolution, resp. für den Zusammenbruch, so sind ihm auch jetzt, gleichwie es bei seinen Genossen des „Gesellschaftsspiegels“ der Fall war, die „*politisch-liberalen Bestrebungen mehr als gleichgültig* (g. v. m.), ja, sie sind ihm förmlich zum Ekel geworden.“ [2]) Den Grund dafür sieht jetzt Hess in der Natur und Lage des Trägers dieses Liberalismus, der deutschen Bourgeoisie. Die Lage Deutschlands war nach Hess augenblicklich mehr als schlecht. So waren einmal die Bedingungen für die „*proletarische*“ Revolution in Deutschland völlig geschwunden. Abgesehen von sonstigen ökonomischen Faktoren, gab es dort „noch eine ganze Stufenleiter von Volksbedrückungen“. Und die Arbeiterklasse selbst ist auch noch nicht auf ein gleichartiges Niveau herabgesetzt. Der Klassengegensatz endlich ist noch nicht zur Genüge ausgebildet, um eine *proletarische* Revolution bald erwarten zu können, ist hingegen „schon zu ausgebildet, um hier eine *bürgerliche* in Aussicht zu stellen, die nur da entstehen kann, wo dieser feindliche Gegensatz noch schlummert.“ Wäre nun vielleicht die deutsche Bourgeoisie im stande, Deutschland wenigstens politische Freiheit zu schenken? Hess hegt keinen Glauben an sie. „Die deutsche Bourgeoisie, sagt er, welche schon zu viel von den „verbotenen Früchten dieser bürgerlichen Revolution genossen hat, „um noch eine ähnliche Revolution in jugendlicher Unschuld und Be„geisterung durchzukämpfen, zu wenig jedoch, um ohne eine solche „Revolution die politische Herrschaft zu erobern — die deutsche „Bourgeoisie, ohnmächtig auf dem Weltmarkte gegenüber ihren aus„wärtigen Konkurrenten, die ihr schon einen zu grossen Vorsprung „abgewonnen haben, als dass sie dieselben jemals einholen oder „gar überflügeln könnte, ebenso ohnmächtig, ihre Interessen im „Inlande gegen die Hohen, Höchsten und Allerhöchsten durchzu„setzen; in der Unmöglichkeit, zu existieren und sich zu entwickeln „unter dem Regimente dieser Allerhöchsten; zu feig jedoch und zu

[1]) Ibid., I. Heft, pag. 3 f. — Einige Kommunisten beschäftigen sich jetzt mit dem Verhältnis, das zwischen Genuss und Arbeit in dem, sich „modern“ ausgedrückt, „Zukunftsstaat“ stattfinden soll. Vergl. z. B. ibid., I. Heft, pag. 20 ff. Artikel von Dr. König.

[2]) Ibid., Heft I, pag. 2.

Digitized by Google

„schlapp, um sich mit dem unter ihr stehenden Volke zu dem „Zwecke einer Revolution zu verbinden — die deutsche Bourgeoisie „scheint dazu verdammt zu sein, auf dem stillen Ocean deutscher „Misère zwischen Furcht und Hoffnung so lange hin und her zu „lavieren, bis der Sturm von Westen losbricht und die Wogen des „Proletariats aus der Tiefe herauf schäumend über Königtum, Adel „und Bourgeoisie zusammenschlagen." [1])

Jedenfalls war er sich bewusst, dass auch im Auslande, England vielleicht ausgeschlossen, die Bedingungen noch lange nicht reif seien für eine solche Umwälzung. Aber noch war ein Umstand vorhanden, den man zu fürchten hatte: eine Revolution, die jetzt oder später zum Ausbruch kommen könnte, würde wieder der Bourgeoisie und nicht dem arbeitenden Volke heilsam werden.

Aber diese pessimistische Stimmung ist in Hess' ungeheurem Optimismus, der aus dem „natürlich-objektiven Gange" der Wirklichkeit unaufhörlich quillt, kaum zu bemerken. Die Geschichte der ganzen Civilisation, speziell der in seiner Epoche vor sich gehende ökonomische Prozess, die Unmöglichkeit der Weiterentwicklung der auf bürgerlichen Principien beruhenden Volkswirtschaft, die täglichen, handgreiflichen Interessen der Arbeiterschaft, kurzum, die objektiven Mächte der Wirklichkeit fordern Zusammenbruch und Kommunismus. Ein Fatalismus, welcher der von uns bezeichneten rein humanistischen Phase Hess' innewohnt, tritt wieder stark hervor. Der viel von Hess und seinen Gesinnungsgenossen verspottete und verhöhnte „christlich-germanische Dr. Stein", welchem der Socialismus eine Magenfrage, die Idee desselben Produkt der Interessengegnerschaft der modernen zwei Klassen war, wird faktisch mit Freude aufgenommen, verarbeitet, und was einst der brave Kölner Doktor, der *Junghegelianer* Hess gegen den jedenfalls wenn auch noch naiven Realisten Lorenz Stein, sowie gegen solche, die den Mut und das Verständnis nicht besassen, den philosophischen Atheismus auf die irdischen Götter auszudehnen, die „absolute Freiheit" in das Reich der Menschen zu setzen und anstatt der philosophischen Emancipation die sociale unterzustellen — und was einst, wiederholen wir, unser Kommunist gegen solchen abstrakt-idealen und naiven Realisten, gegen die „armen Schelmen, welche keine Bourgeois sind",

[1]) „Die Folgen einer Revolution des Proletariats", von M. H. (lese Moses Hess), „Deutsche Brüsseler-Zeitung", 1847.

Digitized by Google

ins Feld geführt hat, kehrt sich gegen ihn selbst und gegen ähnliche fatalistische Verelendungs-, Konzentrations- und Zusammenbruchs-Idealisatoren und Jenseits-Socialisten selbst: ... „da sie zu schwach sind, die Wirklichkeit dem Selbstbewusstsein gemäss zu gestalten, kehren sie ihre Waffe gegen sich selbst und machen den selbstmörderischen Versuch, ihr eigenes Bewusstsein nach der schlechten Wirklichkeit zu modeln.[1])

Da kommt den Hegelianern ihr Recht, in Begriffen zu sprechen und zu denken, teuer zu stehen. — Die Socialisten jedoch, die aus dem Junghegelianismus stammen, unter ihnen der an der Spitze[2]) zusammen mit Marx und Engels marschierende Hess, flochten schon in jener vormärzlichen Zeit in das deutsche Bewusstsein auch einige wertvolle Gedanken ein, die dem deutschen Proletariate in einer Zeit, wie jene es war, nur Nutzen bringen konnten; aber dazwischen führten sie auch neue Werte ein und je schneller diese verloren gegangen sind, desto besser ist es. Von diesen zu reden, ist jedoch an dieser Stelle noch nicht angebracht.

[1]) Hess, „Socialismus und Kommunismus", „21 Bogen aus der Schweiz". 1843, pag. 75. — Damit soll nicht gesagt werden, dass wir persönlich einem socialen Idealismus huldigen.

[2]) Vergl. dazu die oben citierte Broschüre von Karl Heinzen.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Karl Grün, als Vertreter des „Wahren Socialismus“.

a) Einleitendes und Geschichtsphilosophisches bei Grün.

Als der konservative Hegel zum Lieblingsphilosophen und Meister der Freisinnig-gestimmten geworden ist, als der „Atheismus“ im Hegeltum entdeckt wurde, als der politische Stein des Anstosses vernünftiger Wirklichkeit entfernt wurde, als, mit den Worten des politischen Testaments Hegels selbst zu reden, „die Rose im Kranze“ [1]) der konservativen Hegelschen Gegenwart aufgefunden wurde, und als Strauss den religiösen und Eduard Gans den politischen Hegel in die dem Liberalismus entgegeneilende Richtung brachten, dann eilten Dutzende von Köpfen sich der Ergebnisse der „neuen“ Lehre zu bemächtigen. Während ferner Bruno Bauer in Hegel alles zu finden glaubte, suchte Feuerbach schlechthin „über Hegel hinaus“ zu kommen, während das in die Tiefe blickende Selbstbewusstsein sich mit dem wirklichen Menschen oder dem „Grundwesen“ des Menschen begegnet hatte, beeilte man sich, auch diesen Fund auszunützen und die allerhöchste und „letzte“ gesellschaftliche Wahrheit kam zu stande. Mitten in diesem Festtage des deutschen social-philosophischen Gedankens machten sich zwei vom *socialen* Standpunkte aus, möchte ich sie als dekadente — Richtungen bezeichnen, bemerkbar, die ihrem Wesen und ihrem Ziele nach in extremen Indifferentismus verfielen. Die letzten waren den allgemeinen Verhältnissen und Stimmungen gegenüber zu schwach, um im stande zu sein, das gesellschaftliche Flussbett von seiner Richtung abzulenken; sie gingen deshalb unter. Konkret ausgedrückt: Br. Bauer der „kritischen Kritik“, der über sich selbst und Stirner, der über Feuerbach und Bauer hinausgegangen war, wurden in einer Zeit des aktiv-socialen Aufschwungs, nämlich in der vormärzlichen, völlig zu Grunde gerichtet. Der „Rechtsstaat“ machte bald dem „Vernunftstaat“ der Gans, Bauer, Ruge, Platz und dieser — dem auf Feuerbachscher Grundlage reformierten französischen Socialismus. Karl Grün, mehr ein Mann der litterarischen That, als der philosophischen Grübelei, arbeitete sich schnell durch diese Phasen des radikalen deutschen

[1]) Siehe „Rechtsphilosophie“, Vorrede.

Digitized by Google

Gedankens durch. Im Jahr 1842, als Arnold Ruge die Ergebnisse der junghegelschen Forschung der Welt mitteilte, als er das Urteil derselben über den rückhaltlosen Untergang des Christentums kundmachte, der Geschichte nicht mehr „draussen in der Türkei", sondern im „Inland" sich abzuspielen vorschrieb, und dem Publikum erzählte, wie die Gans'sche liberale Rechtsphilosophie die konservative Hegelsche überwunden habe und dass es daher jetzt der Zeit erlaubt sei, zu scheinen, was sie ist, d. h. von ihrer politischen Natur und von ihrem Streben nach „Freiheit dieser Welt" offen Kunde zu geben;[1]) als dieses alles geschah, begann Grün seine liberale „Mannheimer Abendzeitung" erscheinen zu lassen, um sich dann zum Radikalismus des Bauerschen „Vernunftstaates" zu bekehren. Warum Grün es für gut hielt, später über diese hinauszukommen, geht einerseits aus seiner gesellschaftlichen Thätigkeit hervor, sowie aus dem, was er in den betreffenden Richtungen zu schätzen wusste. Aus seiner persönlichen Erinnerung leuchtet schon hervor, dass der „Rechtsstaat", dessen Anhänger er war, den Menschen zum Bürger machen wollte oder — nochmals in der tändelnd-publizistischen Sprache Grüns zu reden — dass er „die konstitutionelle Charte aufpflanzte"[2]); der eben erwähnte Radikalismus nun strebte aus dem Menschen, „einen bewussten Freigeist" zu konstruieren und beschränkte sich auf religiöse Probleme, während die „Ungleichheit der Mittel, ein *wirklich* freier Mensch zu werden", gar nicht zur Sprache gebracht wurde. Wurde nun von der Bauerschen Richtung die gesamte social-politische Welt vom „religiös-kritischen" Standpunkte aus betrachtet, so sah sich nach der Ueberwindung dieses Gesichtspunktes vor allem durch Hess mit Zuhülfenahme des Feuerbachianismus und Socialismus, auch wohl Grün genötigt, sich dem Ausgangspunkte des „menschlichen Menschen" anzuschliessen.

Neben Hess wurde er zum zweiten Haupt des „philosophischen oder wahren Socialismus". Auf dieser neuen Bahn fängt er an zu gehen, indem er vorläufig fast gänzlich den philosophisch-geschichtlichen Ausführungen Hess', die vor etwa drei Jahren zur Geltung

[1]) „Deutsche Jahrbücher". 1842. „Die Zeit und die Zeitschrift" (zur Einleitung).

[2]) „Meine Stellung zur Judenfrage". Anekdota. her. von K. Grün, pag. 286.

Digitized by Google

kamen, beipflichtete und diese durch interessante Bemerkungen realer Natur ergänzte.

Zwei Principien sind es, aus denen Grün nacheinander in letzter Linie die Menschheits-Geschichte abzuleiten versucht. Im Jahre 1844 ist es der Geist, das Bauersche Selbstbewusstsein, das die Geschichte gemacht hat, in dessen Entwicklungsgängen immer Gegensätze geschafft wurden: immer wurden die letzteren vom Geiste verzehrt und vernichtet;[1]) dieser Geist nun tritt als an das menschliche Wesen gebundener hervor: wer den Geist an sich hat, d. h. zum Geist Vertrauen hegt, der trägt den Sieg davon. Ein Jahr später, als Grün seine Loblieder auf Feuerbach sang, ist es der Mensch schlechthin, der in Wahrheit, als Schöpfer der geschichtlichen Erscheinungen, wie beispielsweise der Regierung, Kirche, Gottes galt und der daher auch das letzte Wort über diese Dinge zu sprechen hat, „sobald er nur seines Wesens, seiner Schöpferkraft inne geworden ist“ [2])

Da ist der ursprünglich Hess'sche Bauerianismus in einer Art Stirner'schen Feuerbachianismus umgewandelt. Der Inhalt der Geschichte ist in beiden Geschichtsaussichten derselbe geblieben und aus beiden Gesichtspunkten, wie es ersichtlich werden soll, ist die Brücke zum Grünschen Socialismus aufgeführt.

Die gesamte Geschichte wird von Grün unter dem teleologischen Gesichtswinkel angeschaut, indem eine freie Persönlichkeit, die alle ihre „edlen Kräfte“ in Thätigkeit setzt, als Ziel des historischen Geschehens hingestellt wird. Dieses freie Individuum bedarf immer eines Bewusstseinszustandes, den im Grunde genommen Grün als „wahre Bildung“ bezeichnet. Will man das Schicksal des Menschen in der Geschichte fixieren und begreifen, so ist es darum vorläufig nötig, die Schicksale der Bildung Schritt auf Schritt zu verfolgen, wie umgekehrt die „wahre Bildung“ auf freier Persönlichkeit beruht.[3]) Die Keime dieser „wahren Bildung“ sind in Griechenland vorhanden. Jeder Hellene ist frei, ist an und für sich Selbst-

[1]) *„Ueber wahre Bildung“*. Eine Vorlesung gehalten den 28. April 1844 zu Bielefeld, zum Besten der armen Spinner im Revensbergischen. Von *Karl Grün*, Bielefeld, 1844, August Helmich, pag. 27.

[2]) „Feuerbach und die Socialisten“ („Deutsches Bürgerbuch“ für 1845. her. von Püthmann), pag. 62.

[3]) „Wahre Bildung“, pag. 8.

Digitized by Google

zweck, eine Individualität, die keiner äusseren Mächte für ihre Existenz bedarf. Nicht dasselbe Bild tritt uns in Rom entgegen. Hier ist es, um in der Stirnerschen Sprache zu reden, eine idée fixe, die „Weltherrschaftsidee", in deren Namen der alte Römer um sein Dasein kämpft. Horaz, Virgil, Ovid sind im Gegensatz zu den erhabenen und schönen Persönlichkeiten, wie Homer, Pindar, Anakreon etc. bloss Sklaven, die „Schauspiele fabrizieren". Ist man bestrebt, die griechische Bildung und diejenige Roms, resp. die griechische Welt und die römische einem Vergleich zu unterziehen, so brauchte man nur das Augenmerk auf die Götterwelt dieser zwei Völker zu werfen. Dort, in Griechenland ist es ein „blühender Götterstaat voll schöner Bewegung", hier, in Rom „eine Maschinerie, welche dem römischen Ehrgeize und der römischen Eroberungslust diente". Nur insofern das Privatrecht in Betracht kommt, tritt auch in Rom die persönliche Freiheit zutage.

Der uns schon bekannte philosophisch-geschichtliche Gedanke, dass das historische Geschehen am Religiösen zu messen sei, richtiger, in den religiösen Vorstellungen sich abmalt oder wiedermalt, beherrscht, wie man sieht, nach Hess auch Grün, was sich besonders im Hinblick auf das Mittelalter ergeben wird. Bevor wir nun aber das letztere bestätigen, will ich auf eine Thatsache hinweisen, die mir nicht ohne Interesse zu sein scheint. In dem eben entwickelten Zusammenhang, sowie in den vielen Abhandlungen Grüns vom Jahre 1845, tritt eine besondere Idealisierung des Hellenentums hervor, die, wenn wir nicht irren, auch Marx eigen war. Es dünkt mich, dass in diesem Kultus der kulturellen Heiden eine Art Protest gegen die pessimistisch-christliche Weltansicht verborgen liegt. Das Ziel der Zeit ist vielmehr, sich dem selbständigen griechischen Typus zu nähern. Es erhebt sich hier eine Opposition gegen das Mittelalter, indem schon Grün keine Spuren von der „wahren Bildung" und freien Persönlichkeit findet. Solche Ordnung der Dinge kam zu stande, als die christliche Bildung an Stelle der *menschlichen* getreten war. „Die Unendlichkeit des Selbstbewusstseins, unendlich tiefer als das griechische, verlangt ihr Recht, das Gemüt, früher gefangen gehalten in plastischen Formen, zerbricht diese Formen." [1]) Das herrschende Gemüt erbaut sich eine jenseitige Welt und auf diese Weise hebt es die Wirklichkeit gänzlich auf. Es hat hier

[1]) „Wahre Bildung", pag. 9.

Digitized by Google

um im Geiste des Junghegelianismus zu reden — die Ansiedlung des Geistes in seiner Einseitigkeit stattgefunden. Das vergötterte Gemüt, die Phantasie — man erinnere sich an Hess' entsprechende Ausführungen! — beherrschte die Welt. Darum ist es kein Wunder, wenn alle socialen Gebilde und Ideologien überhaupt im Mittelalter nicht wahre, wirkliche, sondern Abbilder der betreffenden Stufe des Geistes, des Gemütes waren. In der That — meint Grün — alle Kämpfe und Entwicklungen der Staaten, Völker, der Philosophie, Kunst, Litteratur, all das bekommt erst die „Richtung, Ton und Farbe" vom phantastischen Gemüt, von — um an die Vorstellungsweise der äussersten Linken des Hegeltums zu denken — der verkehrten Welt. Das ganze Mittelalter ist für Grün demgemäss eine „Bewegung phantastischer Gemüter".[1]) Die Religion, die religiösen Traditionen, sind es hier wieder, die als Hintergrund für die gesamte mittelalterliche Geschichte ins Auge gefasst werden.[2]) Der Geist schafft in jeder Epoche eine andere Wirklichkeit und auch eine andere Religion. Die Neuzeit, nämlich das achtzehnte Jahrhundert, schuf die politische Religion: das Streben nach politischer Freiheit war ihre Devise. In der jüngsten Zeit ist es noch der zwiespaltige Mensch mit seinem „entzweiten Bewusstsein", dem eine Wirklichkeit solcher Art zukommt. Die „Entzweiung des Menschenbewusstseins krystallisierte sich im Staat, in der Religion, in der Gesellschaft."

Dem Gedanken *Hegels,* dass „alle Handlung und Wirklichkeit ihren Anfang und ihre Vollführung in der entschiedenen Einheit eines Anführers" hat[3]), das soll heissen in einem menschlichen Individuum und zwar in einer sogenannten grossen Persönlichkeit, ein Gedanke, der als roter Faden das Junghegeltum durchzieht, pflichtet nach aller Ersichtlichkeit auch Grün bei. Sokrates beispielsweise zerstörte den griechischen Geist, Cäsar den römischen und der Geist Luthers, Raphaels, Shakespeares und Spinozas siegte über das mittelalterliche Jenseits und trug zur Verjüngung der „griechischen" Bildung bei.[4]) Zeigen uns die grossen Männer sozusagen die geschichtliche Strasse, ist in ihnen die Stufe, auf welcher derjenige Geist angelangt ist, dem letzten Endes die Geschichte ihre Existenz

[1]) Ibid., pag. 9 a. a. O.
[2]) Siehe ibid., pag. 19.
[3]) „Rechtsphilos.", pag. 369, vergl. noch § 279, pag. 434 und § 348
[4]) „Wahre Bildung", pag. 11—12, 12—13.

Digitized by G

zu verdanken hat, verkörpert, so machen dafür nicht sie den mannigfaltigen Inhalt der Historie aus. Dieser als Produkt des Geistes besteht aus lauter Gegensätzen und Kämpfen, wenigstens in der bisherigen Geschichte, in der dem menschlichen Geiste Zwietracht, Zerspaltenheit innewohnte. Diese Kämpfe nahmen nun verschiedene Formen an.

„*Die Geschichte, sagt Grün, war bisher nur ein einziger, unausgesetzter Krieg und zwar wesentlich ein Krieg der Glücklichen, der Habenden, der Sieger wider die Unglücklichen, Nichthabenden, Unterdrückten: in Griechenland hiessen die letztern Sklaven und Heloten, in Rom Sklaven, im Mittelalter Leibeigene, in Russland heissen sie Bauern, in Nordamerika Schwarze, in der civilisierten Welt von England, Frankreich und Deutschland heissen sie Proletairs.*“ [1]) (G. v. m., „Wahre Bildung“, pag. 22.)

Aber innerhalb der herrschenden Klassen gab es und giebt es nach Grün eine Gruppendifferenzierung; unter den Siegern, Herrschenden „sind die Einen die Heloten der Andern, die Einen die Neger der Andern, die Einen die Bauern und Leibeigenen der Andern in verzweiflungsvollster Wechselseitigkeit. *Unter diesem Gesichtspunkte stürzt die ganze Geschichte der Menschheit zusammen* (g. v. m.).

---

[1]) Fast in denselben Worten finden wir diese Klassenkampftheorie am Anfang des berühmten „kommunistischen Manifestes“, das erst 1847 von Marx und Engels verfasst wurde. *Engels* erzählt in der Vorrede zur englischen Uebersetzung des „Manifestes“ folgendes: „diesem Gedanken (von Klassenkämpfen in der Geschichte) hatten wir uns beide (d. h. er, Engels und Marx) schon mehrere Jahre vor 1845 *allmählich* (g. v. m.) genähert. Wie weit ich mich selbständig in dieser Richtung vorangearbeitet, zeigt meine „Lage der arbeitenden Klasse in England“. Als ich aber im Frühjahr 1845 Marx in Brüssel wieder traf, hatte er ihn fertig ausgearbeitet und legte ihn mir vor in *fast* (g. v. m.) ebenso klaren Worten wie die, worin ich ihn oben im Text zusammengefasst.“ „Das kom. Man.“. Fünfte autorisierte deutsche Ausgabe, Berlin 1891, pag. 4, Note. — *Grün* liess die betreffende Klassenkampftheorie in der Mitte des Jahres *1844* erscheinen und auch in *„fast“* ähnlichen Worten. Es ist daher, wie mir scheint, eine psychologische Uebertreibung seitens Engels, wenn er meint, der Grundgedanke des „Manifestes“ gehöre „einzig und ausschliesslich Marx an“. Findet sich eine Hälfte desselben und zwar die Klassenkampftheorie bei Grün und andern Zeitgenossen, so begegnet man die andere von der „ökonomischen Produktion“, als Grundlage der gesamten „politischen und intellektuellen Geschichte“ zusammengefasst bei *Proudhon* (im Jahre 1843) was nun a. a. O. ausgeführt werden soll.

Digitized by Google

Griechenland voran, auch Griechenland, Sparta an der Spitze .... *Die Geschichte ist gemacht worden in socialer Sklaverei, in Leibeigentum und Abhängigkeit vom Besitze.*“[1]) (g. v. m.)

Aber daraus will er nicht folgern, wie es neuerdings ein Sociologe[2]) thut, dass die Klassenherrschaft und der Klassenkampf auch auf weitere Zeiten auf immer walten und toben muss. Auch hier ist er, selbstverständlich als Socialist, der Vorläufer der Marxschen Klassentheorie. Es gilt jetzt — meint er — die Geschichte zu machen „in socialer Freiheit und Unabhängigkeit, in Herstellung des wirklichen freien Ich.“ Handelt es sich darum, zum letzten Gedanken aus dem Gesichtspunkt des Feuerbachianismus zu gelangen, auf dem Grün nachher stand, so gilt es, das wahre menschliche Wesen in Betracht zu ziehen. Alle unvollkommenen Erscheinungen der Geschichte, wie Privateigentum, Gesetze, die die Kräfte des Individuums zähmen, sind Offenbarungsprodukte des noch nicht vollständig zum Abschluss gekommenen menschlichen Wesens. Auf diese Weise entspricht beispielsweise das römische Privateigentum und überhaupt Rom, das keine Menschen, sondern Soldaten und Besitzer kannte, einer gewissen Stufe des Entwicklungsganges des betreffenden Wesens. Man hieng dort von Sachen ab. Und das Christentum konnte der Menschheit den Ausgangsweg aus dieser Krise nicht zeigen. Kämpfte es auch ursprünglich in der Gestalt eines wahren Menschen mit dem römischen Besitzer und trug es, wie das Urchristentum zeigt, auf eine Zeit lang den Sieg davon, indem Gütergemeinschaft eingeführt wurde, so unterlag es doch am Ende. Es stellte einen gewissermassen himmlischen Kommunismus auf; zu gleicher Zeit schloss es einen Kompromiss mit dem Besitze und sanktionierte die Unterdrückung. Es entsteht die römisch-katholische Welt, oder die römisch-lutherische, die Grün viel schlimmer ist, als jene: fehlte dieser doch jedenfalls der grosse Gedanke einer Universalmonarchie. Will man nun das beispielsweise römisch-katholische Geschehen aus der Welt schaffen, so braucht man nur — meint Grün wieder beinahe im Sinne des „historischen Materialismus“ — das Römische aufzulösen, d. h. wird an dem Hegelianismus festgehalten — „dem Begriff der römischen Person, des Besitzers, des Eigentümers“, dann wird das Katholische, das

---

[1]) Ibid., a. a. O.

[2]) Wir meinen hier den Oesterreicher Gumplowicz.

Digitized by Google

als blosse Sanktion des „Römertums“ galt, von selbst Wert, Bedeutung und Kraft verlieren.[1]) Ist das Luthertum — nach *Montesquieu* — die Religion der Industriellen, so wird mit den letzteren auch jenes beiseite geschoben. „Mit dem Privateigentum — sagt Grün ausdrücklich — fällt die Religion.“[2]) Hier kann und darf unter dem Begriff Religion bei Grün zweierlei verstanden werden. Einerseits die kirchlich-theologische Religiösität, von der oben die Rede war, dann aber auch die „praktische Religion“, d. h. und hier wird Stirner nachgeahmt — das Gesetz, die Gesetzgebung, die eine diesseitige Macht, respektive Religion darbietet. In einer Gemeinschaft von wirklichen Menschen, das heisst von Individuen, die ihrer wahren Grundnatur gehorchen und nicht diesen fremdstehenden, entäusserten Mächten, wie Gott, Himmel, Regierung u. s. w. sich unterzuordnen wissen, nur in einer solchen Gesellschaft, wo das *wirklich menschliche Wesen* das grosse Wort führt, wird das Grundübel der neuesten Epoche und zwar das Privateigentumssystem zu Grunde gerichtet werden. Bis dahin geht die Geschichte ihren natürlichen Gang: sie ist ein Kampf der wahren Menschennatur mit dem durch die Menschheit geschaffenen Absoluten, äusseren Mächten, d. h. mit allerlei existierenden Rechts-, Produktions- und Sittlichkeitsverhältnissen, kurzum mit „Religiösität“.

Das Alles kann nur als ein ganzer Prozess gedacht werden, dem die Kritik der sogenannten praktischen Religion als Einleitung dienen soll: „Man dekretiert keinen alten Glauben *hinweg* und keine neue Weltansicht *herbei*.“[3])

Diese Geschichtsansicht hat mit der des Baueranismus folgende merkwürdige Aehnlichkeit. Beide setzen als oberstes Princip eine objektive sich selbst entwickelnde Basis voraus, im ersten Falle ein gewisses Selbstbewusstsein, im zweiten ein Feuerbachianisches Menschenwesen, nämlich die Entwicklung der menschlichen Natur; auf dieser Basis nun oder innerhalb des geschichtlichen Geschehens walten und kämpfen miteinander reale Mächte, die auch mehr dem Scheine nach Irrealismus aufweisen. Dieser Realismus leidet aber

[1]) „*Die sociale Bewegung* in Frankreich und Belgien“. Briefe und Studien von *Karl Grün*. Darmstadt, 1845, pag. 357.

[2]) Ibid., pag. 337.

[3]) „Die sociale Bewegung“ . . ., pag. 356.

Digitized by Google

oft an dem, woran derjenige Stirners gelitten hat: er strebt danach, jedweder Ideologie ein Ende zu bereiten und mündet, ohne es zu wissen, in naiven nicht wirklichen Realismus ein, eine Thatsache, die für die Konstruktion des socialistischen Systems nicht ohne Einfluss blieb. Denn im deutschen wahren oder philosophischen Socialismus, mehr als anderswo, ist es die „graue Theorie", die den praktischen Socialismus zu sanktionieren, ihm als Grundlage zu dienen, berufen war.

Sehen wir uns nun diesen Socialismus selbst an.

b) Grüns Socialismus und abermals Feuerbach.

Sahen wir, wie die Geschichte als solche bisher eine Qual, wenigstens für den grössten Teil der Menschheit war, so sind in der Grün zeitgenössischen Privatwirtschaft noch spezielle Ursachen für die Erklärung z. B. der bekannten Not des schlesischen Proletariats oder des Proletariats der gesamten Welt anzugeben. Das Uebel liegt, allgemein gesprochen, „tief im Gesamtzustande der Civilisation" [1]), in der Verkehrtheit dieser Welt, welche die Produktion und Konsumtion auseinander gerissen hat und zwischen diesen zwei Hauptsphären des wirtschaftlichen Seins „den Begriff des Wertes, des Preises" [2]) hineingeschoben hat. Nur die Wiederherstellung der Einheit zwischen Produktion und Konsumtion, Thätigkeit und Genuss, die Abschaffung des oben erwähnten „Zwischenbegriffs", d. h. die Einführung der socialistischen Organisation, wird die Wurzel des Uebels und damit dieses selbst aus der Welt schaffen. Und nur wer dieser Wahrheit sich bewusst ist, verdient erst, Socialist genannt zu werden.

Denn nur eine socialistische Organisation, deren Grundsäulen noch zu bestimmen sind, ist im stande, nicht, wie Reformer und Politiker verschiedener Natur, zur Flickarbeit anzuleiten, sondern die Armut gänzlich aufzuheben, indem sie den Pauperismus aus der Welt schafft, der Abhängigkeit der „Nichtbesitzer von den Besitzern" der Klassenherrschaft überhaupt, ein Ende macht. Der Socialismus ist es, der eine völlig neue Epoche in der Kultur ankündigt, die „wahrhafte Kultur, die wahre Bildung". Durch die wahre Bildung,

[1]) „Wahre Bildung", pag. 27 (1844).
[2]) „Die sociale Bew. . . . (1845), pag. 192.

die uns stark an *Lessings* „Erziehung des Menschengeschlechts" erinnert, wird der neue Grieche, der wirklich freie Mensch zu stande kommen und die Erfüllung aller Neigungen dieses gebildeten (wahren) Geistes [1]), die Harmonie zwischen dem Menschengeist und der materiellen Welt wird die angestrebte socialistische Ordnung ausmachen. Das der wahren Bildung entsprechende Leben wird eine Totalumwandlung hervorrufen: eine neue Kunst, eine neue Poesie, eine neue Malerei, eine neue Architektur u. s. w. wird entstehen. In socialökonomischer Hinsicht ist es höchst wahrscheinlich Proudhon entnommene „freie Association", bei der aber die „Arbeitsneigungen" der Einzelnen, welche Grüns socialistische Ordnung bestimmen, in Betracht kommen. Um diesem anarchistisch angehauchten Gesellschaftszustand sich zu nähern, thut es not, sich zur wahren Bildung vorzubilden, eine Uebereinstimmung zwischen „Kopf und Herz" anzustreben, in sich selbst dasjenige überwinden zu suchen, was draussen zu überwinden notwendig ist, namentlich den Egoismus, ferner das wahre Grundmerkmal der Menschennatur, die Liebe, zu ihrem Recht kommen zu lassen, kurzum, es bedarf der persönlichen Vervollkommnung. Hassen möchte er auch mit *Herwegh* die „unwahre" Wirklichkeit, aber als Grundprincip der kommenden, im Laufe der Geschichte vorbereiteten „Bildung" die Liebe gelten sehen.

Die Auffassung der Geschichte auf der Grundlage des sich entwickelnden Geistes verhalf Grün zu einem Socialismus, der in Feuerbachianismus einmündet. Mit andern Worten, es wird hier derjenige Socialismus Grüns vorgearbeitet, den er bald bei Feuerbach selbst finden will. Meint Hess, wie wir seinerzeit ausführten, Feuerbach müsse ergänzt und weiter geführt werden, so meint Grün, Feuerbach solle erklärt werden und das genüge vollkommen. Es herrscht hier ungefähr dasselbe Verhältnis, wie etwa zwischen Bruno Bauer und Hegel, wenn auch aus andern Motiven. Während manche Junghegelianer *u. a.* es sich zur Aufgabe machten, den Meister zu kritisieren, suchte einst Br. Bauer den verhältnismässig radikalen Junghegelianismus schon bei Hegel auf und so verfährt jetzt auch Grün, dem Hess ergänzend kritisches Verhältnis zu Feuerbach ziemlich fremd steht, wenn er in Feuerbach den Stein der Weisen schlechthin aufgedeckt zu haben glaubte. Was thun?! Der Wunsch

[1]) Vergl. Lessing „Die Erziehung des Menschengeschlechts" (1780 f.). „Erziehung giebt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte . . ." (§ 4) u. a. a. Stellen.

Digitized by Google

will zum Vater des Gedankens sich erheben, ein Versuch, der in Bezug auf noch ganz moderne Dinge, welche uns aus der vormärzlichen Epoche als Erbschaft zugekommen sind, neuerdings meiner Ansicht nach vergeblich angewandt wurde.[1]) Will man dennoch in dem Feuerbachianismus den Socialismus vorfinden, so ist es überhaupt nötig, aus den Ausgangspunkten der extrem-humanistischen Systeme, beispielsweise aus demjenigen Rousseaus, die socialistischen Ideale als notwendige Konsequenzen ableiten zu können. Die auf diese Weise gewonnenen Resultate haben jedoch mit dem modernen, eigentlich rechtlich-ökonomischen Kollektivismus (wir sehen hier von der Form des Kollektivismus: Staats- oder Genossenschaftsform ab) sehr wenig Gemeinsames. Der Zusammenhang, der da existiert, ist ein solcher, der überhaupt zwischen der sogenannten menschlichen Natur und den äussern Sphären derselben vorhanden ist. Sprechen wir aber speziell vom Feuerbachianismus, der das menschliche Wesen mit bestimmten moralischen Eigenschaften belegt, so gestaltet es sich zur Frage vom Zusammenhange einer im Grunde auf Gattungsmässigkeit beruhenden Ethik mit dem historischen ökonomisch-rechtlichen, sowie social-philosophischen Komplexe, kurzum, mit dem geschichtlichen Socialismus.

Ist es gelungen, den Beweis dieses Zusammenhanges zu liefern, so ist damit noch keineswegs die Auflösung des Socialismus in die betreffende Ethik möglich. Und aus diesem Grunde schon soll Hess der Wahrheit sich mehr genähert haben, als Grün.

Durch die Nachwirkung des Hegelianismus wandelten die Radikalen der uns in Anspruch nehmenden Epoche die verschiedenen juridischen und socialen, sowie ökonomischen Gebilde und Institutionen in Begriffe um und schafften diese, wenn nicht mit Zuhülfenahme der immanenten Dialektik, doch durch den Feuerbachianischen Subjektivismus gänzlich aus der Welt. Ist eine gewisse Religion ein Produkt einer bestimmten Stufe der menschlichen Entwicklung, warum dasselbe Nicht-sagen-wollen von der Kirche, vom absoluten Staat, von dem durch Hess und Grün gleich schlimm aufgefassten Geld, kurzum von all den Begriffen, mit denen sich zu jeder Zeit die sogenannte civilisierte Gesellschaft deckt. Ja, die ganze kulturgeschichtliche Entwicklung der Menschheit entsprach nicht dem wirklich wahren Wesen des menschlichen Indivi-

[1]) Wir haben hier im Auge *Masaryks* aufgefasstes Verhältnis zwischen Feuerbach und Marx.

Digitized by Google

duums, sie war mehr ein Erzeugnis des unvollkommenen, halben, einseitigen Menschen und als solches stand und steht sie dem „*wahren Wesen*“ fremd, meistenteils absolutistisch, beherrschend tyrannisch gegenüber. In der negativen Stellung zu den sogenannten historischen Kulturmächten fühlen sich, wie man sieht, der extreme Vertreter des Egoismusprincips, Stirner, und die nicht minder extremen Vertreter des Humanitätsprincips Hess und Grün einig. Stimmen unsere Feuerbachschen Socialisten in sozusagen negativer Hinsicht mit dem „Einzigen“ überein, so erscheinen sie als Antipoden diesem gegenüber, wenn nur von der *positiven* Seite ihrer Doktrin die Rede ist. Dieser Umstand lässt sich, im Grunde genommen, auf die Interpretation des Feuerbachschen „Wesens“ bei Hess teilweise, und bei Grün vollständig zurückführen. Das menschliche Wesen, abstrakt gedacht, isoliert von jedem historischen Milieu ist — meinte Stirner — von Hause aus egoistisch; nein — pflichteten Hess, Grün, Lüning etc. Feuerbach bei — unendliche Liebe ist dessen Grundcharakteristikum. Diese Liebe ihrerseits, wie es scheint, ist eine substanzielle, an und für sich unveränderliche Kraft. Dem wundervollen „Wesen“ gehört aber eo facto noch ein Attribut an, es enthält namentlich den Kern des Socialismus in sich. Das will schon in seinem Uebereifer Grün. Das Ich und du, welche Feuerbach nötig sind, um das physische und psychische Leben erzeugen zu können, wächst bei unseren Socialisten in das Gemeinschaftsprincip aus. „Gemeinschaft des Menschen“ — behauptet Grün — ist das *Wesen* desselben. Daraus geht hervor, dass nur Vereinigung das betreffende Menschheitswesen ins Dasein hinüberführt. Der Begriff der Vereinigung führt zum Begriff der Gattung, aber nicht, werden wir sagen, zu partiellen Erscheinungen dieses Begriffs. So liegt kein Grund vor, den Religionen, gesellschaftlichen Klassen- und Ständegebilden das Princip der Vereinigung in Abrede stellen zu wollen. Aber da kamen Adelige, Gleichgläubige, bestimmte „ökonomische“ Menschen in Verbindung, aber nicht die Menschen als *solche,* mit ihnen imanente Gattungswesen. „Höheres als die Gattung“ [1]) giebt es doch nicht. Ist denn nicht der gesamte Socialismus — meint Grün — im folgenden Gedanken Feuerbachs ausgedrückt: „Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Frei-

[1]) „Feuerbach und die Socialisten“, p. 65.

Digitized by Google

heit und Unendlichkeit.“ Es braucht nur die gewonnene Erkenntnis in Handlung übersetzt zu werden: der bekannte Feuerbachsche Dialog zwischen Ich und Du schlägt in gemeinschaftliche Arbeit zwischen den betreffenden Personen um. Auf diese Weise nun spricht man mit dem wahren Menschen, der endlich „aus der Hülse der Jahrhunderte glücklich herausgeschält worden“, das höchste Menschenideal, den Socialismus schlechthin, aus und dabei — denkt Grün — „geht man sicherer, viel gründlicher zu Werke, als wenn man den Arbeitslohn, die Konkurrenz, die Mangelhaftigkeit der Konstitutionen und Verfassungen aufs Tapet bringt.[1]) Der Feuerbachianismus soll seinem Wesen nach Socialismus und namentlich kommunistischen Socialismus darstellen, denn — pflichtet Grün dem Abbée *Mably* bei — die wahrhafte Ordnung der Natur besteht in der Gütergemeinschaft.[2]) Auch die „reine Demokratie“ führt der wahre Mensch durch.[3]) Vom Standpunkte dieses Socialismus aus sind alle Vorschläge betreffs der Befreiung des *Arbeiters* unnötig und überflüssig. Ist der Mensch in den Vordergrund gezogen, so ist eo ipso „der *arbeitende* Mensch befreit“.[4]) Kann es denn demgemäss noch wunder nehmen, wenn Feuerbach, der des schätzbaren Pfundes der deutschen Philosophie sich bemächtigt hat, der auf solchem Wege der eigentliche Vermittler zwischen Philosophie und Socialismus ist, dessen Kategorien Fühlen, Verstand, Herz, nichts, als menschliches Handeln, Leben, Elend[5]) sind, der im „Wesen des Christentums“ und noch mehr in den „Grundzügen“ offenbar dem Socialismus nahe steht, dessen Methode zur Kritik der alten und Aufstellung neuer Ideale Anlass gab, der endlich, um hier an Bruno Bauers Streben zu erinnern, den „*höchsten*“ Standpunkt gewonnen zu haben scheint, dem allem zufolge kann es denn Wunder nehmen, wenn es Feuerbach bestimmt wurde, beide Throne zur selben Zeit, namentlich den der deutschen klassischen Philosophie und denjenigen des französischen Socialismus zu besteigen! Die deutsche Philosophie und der französische Socialismus — so ungefähr dünkt es Grün — laufen zusammen in Feuerbachs

[1]) Ibid., pag. 74.
[2]) „Die sociale Bew. in Belgien“, p. 286.
[3]) Ibid., a. a. O.
[4]) „Die sociale Bewegung in Belgien u. Frankreich“, pag. 36.
[5]) Siehe „Feuerbach u. d. Socialisten“, pag. 61.

Digitized by Google

Humanismus, der Philosophie und Socialismus in Einem ist. Der daher stammende deutsche Socialismus ist mehr eine kritische Ueberwindung des Socialismus des Nachbarvolkes und der „neue Contrat social" ist den Franzosen zum Trotz eine deutsche Erfindung. Ja, der Feuerbach muss hinter die Franzosen kommen![1]) Mögen auch — meint unser extremer Feuerbachianer — die ökonomische Lage eines Landes, die Konstellationen der dortigen Politik noch so deutlich vorgearbeitet sein — zu einem *menschlichen* Leben in der Zukunft befähigt aber einzig die humanistische Weltanschauung. Das unpolitische, verworfene Volk der Deutschen, dieses Volk, welches gar kein Volk ist, wird den Eckstein gelegt haben zum Bauen der Zukunft.[2]) Nur *ein* socialistischer Denker Frankreichs, nämlich Proudhon, erinnert an Feuerbach. Jener ist für Grün einfach der „französische Feuerbach.[3]) Strebte der deutsche Feuerbach nun darnach, die Religion, das Absolute, aufzulösen und damit „den Menschen herzustellen", so erscheint der französische als Kritiker „der Religion des Eigentums". Beide weisen den Diebstahl am Menschen nach; einer behauptet, der Mensch entäussere sich selbst, der andere, der Arbeiter sei seiner Arbeit und deren Produkte entäussert, mit andern Worten, „des eigenen an den Himmel des Monopols versetzten Wesens":[4]) als Gott, den der Arbeiter hier anzubeten hat, gilt der Eigentumer, der Kapitalist. Diese Zusammenstellung beider Männer veranschaulicht am besten, wie gross der Einfluss Proudhons auf die „wahren Socialisten" war. Man kann sogar behaupten, dass erst Proudhons «qu'est-ce que c'est la propriété» (1840) Anlass gab, aus dem Feuerbachianismus das zu resultieren, auf was oben hingewiesen wurde.

Späterhin, sei hier der Vollständigkeit wegen bemerkt, als die Begeisterung Gruns für Feuerbach zu Ende ging, gewann der Proudhonismus die Oberhand. Vorläufig aber bezweifelt Grün beide, den „deutschen" sowie den „französischen Feuerbach", aber nur kurze Zeit, da Grün der Mann der Anhängerschaft war. Scheint es ihm, dass *auch* Proudhon innerhalb des französischen Socialismus noch „religiös" sei, so lässt ihn, wie es scheint, das Stirnersche Buch in

[1]) „Die sociale Bew. . . .", pag. 370.

[2]) Ibid., pag. 353.

[3]) „Die sociale Bewegung", pag. 491. Siehe auch Gruns Einführung in Proudhons „Philosophie der Staatsokonomie", XV.

[4]) Ibid., XV (1847).

Digitized by Google

Gedanken über die Wahrhaftigkeit des Feuerbachschen Gattungsmenschen verfallen. Der zweifelnde Grün richtet jetzt offen mit Zuhilfenahme des „Einzigen“ die Warnung an den deutschen Socialismus, gründlich zuzusehen, „ob das allgemein Menschliche wirklich nur unmittelbar identisch sei mit der Freiheit des Individuums“ [1]), „ob der Feuerbach ein freier Mann oder ein «Pfaffe» sei.“ Der individualistisch-anarchistische Zug macht sich deutlich bemerkbar. Ein Jahr später ist er sich bewusst, dass Feuerbachs „*Abstraktion* (g. v. m.) des Gattungsmenschen“ [2]) ein notwendiges Extrem in der Gestalt des eigenartigen „Einzigen“ hervorrief, dass Proudhon, indem er seine Kritik des Eigentums fortsetzte, den deutschen Humanismus mit Recht einer Kritik unterzog. Der französische Socialismus ging da über den deutschen hinaus und der ehemalige spornköpfige Feuerbachianer ist Proudhonist geworden.

Aber kehren wir zum „Feuerbachianer“ zurück. Sehen wir uns einmal an, wie Grün zu andern socialen Systemen sich verhält, um damit auf einige Einzelheiten seiner socialistischen Konstruktion einzugehen. Abgesehen von den Mängeln, die sogar seitens der Demokraten dem wahren Socialismus in Masse vorgeworfen wurden, gab es doch bei letzterem Verdienste auch vom Standpunkte des *modernen* deutschen Socialismus aus. Auch Grün betonte überall, die Wissenschaftlichkeit des philosophischen Socialismus gegenüber demjenigen des utopistischen Frankreichs, und dieses in zweierlei Hinsicht: in Bezug auf die philosophischen Prämissen des Socialismus, sowie behufs des Ziels, des sogenannten „Zukunftsstaates“; ferner, was die praktische Durchführung des Socialismus, sagen wir in der Sprache des „humanistischen Socialismus“ selbst, die Verhelfung des Menschen zu seiner Bestimmung anbetrifft, arbeitet sich hie und da ein proletarischer Zug und Gesichtspunkt durch und die expropriierten Klassen der Gesellschaft, insbesondere das Proletariat, wird als Vorkämpfer erklärt; endlich noch ein Verdienst, im Gegensatz zu den Feinden des arbeitenden Volkes, sowie zu denjenigen, die nur sozusagen eine partielle Umwälzung anstrebten, machten besonders Grün und seine Anhänger darauf aufmerksam, dass auch Deutschland ein Proletariat besitzt, das sogar seine revo-

[1]) „Rheinische Jahrbücher“, II. Bd., 1844, „Theologie und Socialismus“, pag. 22.

[2]) Die oben angeführte „Einführung“ in Proudhons Staatsokonomie.

Digitized by Google

lutionäre Energie zu entfalten begann. Die Wissenschaftlichkeit wurde von Grün der Theologie gegenübergestellt. Ist theologisch All das, was von irgend welchen Systemen der alten Welt- und Gottesanschauungen“ [1]) ausgeht. was ferner darauf hinzielt, die gesellschaftlichen Zustände zu „flicken“ oder gar die Gesellschaft nach fertigen Vorstellungen in die Zukunft einzuquartieren, so müssen demgemäss nicht nur verschiedene Systeme „des wahren Katholizismus“, oder „des wahren Protestantismus“, theologischer Socialismus“ à la Abbé *Lamennais,* Abbé *Chatel,* Abbé *Constant, Boucherz* und ähnliche als unwissenschaftliche verworfen werden, sondern auch St. Simon, Fourier, Cabet etc. Die Wissenschaftlichkeit ist hier selbstverständlich mit den Forderungen der Philosophie identifiziert. Was nach den Forderungen des Feuerbachianismus, sowie nach einigen Bruchstücken des Hegelianismus sich nicht zu richten weiss, gehört einfach in die Rumpelkammer der „alten“ Gesellschaftsordnung, unterliegt der völligen Ueberwindung. Nur bei dem berühmten Nachkommen Karls des Grossen sind Spuren der Wissenschaftlichkeit zu treffen. Der socialistische Graf hat doch in seiner Sterbestunde ausgesprochen, sein Lebensziel sei gewesen „allen Menschen die freieste Entwicklung ihrer Anlagen zu sichern“. Und der „wissenschaftliche Socialismus“ [2]) Grüns ist „die Wissenschaft der besten Gesellschaft, die Kunst, den Einzelnen zur vollen Entfaltung seiner Kräfte kommen zu lassen und die Gesellschaft so zu organisieren, dass das allgemeine Beste aus den Besten jedes Einzelnen resultierte“. [3]) Er verlacht die Zukunftspläne der grossen Utopisten und anstatt ihres, wenn auch unhistorischen und naiv-realistischen Positivismus weist er als Junghegelianer nur die Stätten an, die der Negation unterliegen. Es dürfen nun die Fesseln, die den wahren Menschen nicht frei erscheinen lassen, zersprengt werden und der gewonnene wahre Mensch wird sich schon einzurichten wissen. [4])

Auch die Gleichheit der Güter gehört dem Utopismus an. [5]) Der „materialistische Kommunismus“ Frankreichs bedarf demnach

[1]) „Theologie und Socialismus“, pag. 23 (1846 Jahr).

[2]) Diesem Ausdruck begegnen wir auf S. 82 des Grünschen Buches: „Die sociale Bewegung in Belgien“ (1845).

[3]) „Politik und Socialismus“, „Rheinische Jahrbücher“, I. Bd., pag. 138.

[4]) „Die sociale Bewegung . . .“, 352 f.

[5]) Ein „Familiengut“ wird geschaffen, „Theologie und Socialismus“, pag. 30 (1846).

Digitized by Google

einer Ergänzung durch den „humanistischen" der Deutschen, weil jener nichts von „Entwicklung und Geschichte weiss." [1]) Der deutsche hingegen strebt darnach, zuförderst die Genesis der „Verkehrtheit" dieser Welt, sowie die Kraft, die dieser zum Leben verhalfen, kennen zu lernen „das menschlich Wahre", das auch zu schlechten Zeiten „bei allen gesellschaftlichen Missgestalten", wenn auch „verkehrt", auf den Kopf gestellt, zu Grunde lag, aufzusuchen, zu entwickeln und in edle Fassung zu bringen." [2]) Konkret gesprochen, wird es zur Aufgabe der socialistischen Partei gemacht, die Wünsche des philosophischen Socialismus, welche auf „vollendeterer Einsicht" basieren, so rasch als möglich ins Leben zu rufen. [3])

Wollte man die Frage aufwerfen, wer eignet sich am besten dazu, das Menschheitsproblem zu lösen, so ist, mag man auch den Eklekticismus Grüns in dieser Hinsicht nicht ausser Acht lassen, folgende Antwort zu geben. Die Unterdrückten sind es, insbesondere das Proletariat, aber nicht etwa aus Gründen materieller Natur, wie Lorenz Stein glaubte. So ist nach Grün auch die sogenannte bessere Hälfte des Menschengeschlechts, die allgemein als Sklavin gilt, als „die schwärmeristische Anhängerin des Socialismus" [4]) anzusehen. Fasste aber unser Socialist im Jahre 1844, wie wir oben sahen, die „Unterdrückten" in der Geschichte als besondere Klasse auf, gilt ihm ferner als die Frage seiner Gegenwart: „Was ist der vierte Stand?" und als Antwort auf die letztere „das Proletariat", [5]) so will es in der Feuerbachianischen Phase Grün lächerlich scheinen, dass das Proletariat für ihn (den berühmten Staatsgelehrten Stein) eine eigene Klasse in der Gesellschaft bildet. . . . Das Vehikel der Geschichte — dünkt es Grün — wird mit der Idee der Geschichte verwechselt. . . . Das Proletariat, als der Inbegriff der materiellen Not, als der Ausdruck für den Missstand der unteren Volksklassen, des empörenden Verhältnisses zwischen Bedürfnis- und Befriedigungsmittel, diese Hungerfrage soll das Motiv, das wahre geschichtliche Motiv zum Socialismus sein! Nein, rief er aus — der Hunger ist nur das Vehikel,

[1]) „Die sociale Bewegung in . . .", pag. 393.

[2]) „Der Social. und Kom. des heutigen Frankreichs", Anekdota (Grün), pag. 279.

[3]) „Die sociale Bewegung . . .", pag. 262.

[4]) „Die wahre Bildung . . .", 1844, pag. 24.

[5]) Ibid., pag. 20.

Digitized by Google

dessen sich die menschliche Entwicklung jetzt bedient.“ [1]) Er entrüstet sich ferner über Steins Behauptung, die Bewegung des Proletariats sei auf den „Kampf zwischen blosser Arbeitskraft und der mit Kapital verbundenen“, auf Arbeitskraft und Kapital zu reduzieren. [2]) Die hohe Würdigung der jüngsten aufgetauchten Gesellschaftsklasse, sowie eine gewisse Sentimentalität, die jeder Romantik eigen ist, will in dieser Einsicht eine Ehrverletzung des Proletariats erblicken. Stein soll die edlen Triebe des Menschen, vor allem die „Herzensnot“, das Ringen der unglücklichen Welt nach Freiheit, des Proletariats nach Rechte ignoriert haben, er soll „plumpe Sachen höher halten“, „als lebendigen Geist“. [3]) Es soll klar sein, dass Stein das Streben des Proletariats niedrig anschlägt und selbst als „Fetischanbeter“ vor dem Eigentum auf den Knien liegt. Ein solcher Mann, wie Stein, scheint es den „wahren Socialisten“ ersichtlich zu sein — wird nie die „wahre Idee des Proletariats“ begreifen können. In dem Proletariate — idealisiert Grün — „ist die Liebe zu Andern geboren worden, [4]) seine Idee „ist die *Erschaffung des Menschen,* des ganzen und wahrhaft sich selbst bestimmenden Menschen“; [5]) der Proletarier strebt darnach *„persönlich“* zu werden, „zur Selbstbestimmung zu kommen“. Um dieses zu erreichen, will er Besitz erlangen, und über so viel zu bestimmen haben, „um das selbst zu *füttern* und zu bilden“. Ein Hindernis für dieses Ziel ist das Privateigentum. Es gilt daher einen gemeinschaftlichen Besitz zu schaffen.

Das Proletariat, dem das geschichtliche Princip eine bestimmte Mission auferlegt hat, ist glücklicherweise auch Deutschland nicht fremd. Wenn auch immer der Sieg des Socialismus in Deutschland für Grün durch den humanistischen Charakter der *deutschen* Nation und der deutschen Wissenschaft gesichert ist, [6]) wenn die geistige Entwicklung der deutschen Intelligenz (wie es auch Hess

[1]) „Der Soc. u. Kom. des heutigen Frankreichs“, Neue Anekdota, 1845, pag. 262—263.

[2]) Ibid., pag. 272.

[3]) Siehe ibid., 274.

[4]) Ibid., pag. 277.

[5]) Ibid., pag. 263 a. a. O. Auch speziell für das französische Proletariat.

[6]) „Die sociale Bewegung . . .“, pag. 379.

Digitized by Google

war) seinem Vaterlande verschiedene politischen und sonstige Konvulsionen vermeiden half, obwohl Deutschland seinen Robespierre in der Gestalt Kants, seinen Fourier unter dem Namen Hegel [1]) und sogar seinen Cabet, welcher auf der Rheinseite deutscher Zunge sich Weitling nannte, so beginnt auch für Grün das deutsche Proletariat eine Rolle zu spielen. Jedenfalls war es wichtig, den Konservativen gegenüber, behauptet zu haben: „wir haben erfahren, dass wir ein *Proletariat* besitzen und zwar ein Proletariat, das zu schlagen und zu streben versteht. Zwischen 1840 und heute — schrieb Grün 1845 — liegt Schlesien und eine ganze Doktrin.[2]) Je weiter, desto sicherer und stärker tritt auch bei Grün der proletarische Socialismus in den Vordergrund und eine gewisse Zuversicht auf das Proletariat tritt deutlich hervor. Man affektiere nicht mehr so viel Sorge für die Arbeiterklasse[3]) „*sie werden ihren Weg schon selbst finden.*“[4]) Und dem Proletariate rief er im Gegensatz zu den religiös-socialen Männern Frankreichs zu: „Aide-toi, le Ciel t'aidera“.[5]) Mit *Louis Blanc, Jattrand* und anderen sieht er in Frankreich und Belgien einen Kampf zwischen Bourgeoisie und Volk“ sich abspielen,[6]) die Aufgabe seiner Zeit ist ihm, den Leibeigenen, der Arbeiter geworden ist, „die zahlreichste und ärmste Klasse“ zu emancipieren.[7]) Teilte er die Ueberzeugung, dass sociale Aenderungen nur aus einem Gesamtbewusstsein hervorgehen, so können diese nur „von unten, niemals von oben, nicht einmal aus den Köpfen der gewaltigsten Charaktere“ (ibid., p. 51) gemacht werden. Hie und da dämmern die Realanschauungen des modernen Socialismus auf, hie und da werden vom Klassenstandpunkte aus sogar gesellschaftlich-menschliche Ideologien behandelt. So beispielsweise soll die Bourgeoisie in Belgien gegen die Jesuiten,

---

[1]) Hier ist an den Vergleich zwischen der Hegelschen Dialektik und den Fourierschen Serien zu denken.

[2]) „Rheinische Jahrbücher“, I. Bd. (Politik und Socialismus), pag. 99.

[3]) Als Mitglieder der Arbeiterklasse gilt hier für Grün jeder, der von der Arbeit seiner Hände lebte.

[4]) „Deutsches Bürgerbuch für 1846“ (VII. Jahrgang), Herr Lois Reybaud oder: der Philister wie er sein soll (erster Nachtrag zur socialen Bewegung in Frankreich und Belgien), pag. 94.

[5]) „Die sociale Bew. in Fr . . .“. pag. 31.

[6]) Ibid., pag. 45.

[7]) Ibid., pag. 85.

Digitized by Google

aber keineswegs gegen die Religion sich richten und dies aus folgendem Grunde: Die Religion ist einmal der sublimste Ausdruck für die egoistischen Interessen und im wahren Interesse der Bourgeoisie liegt es, um ihr Handwerk richtig treiben zu können, die Augen der Arbeiterklasse auf ein Jenseits zu richten.[1]) So ferner lassen sich nach der angestrebten Revolution, „die meisten Einrichtungen der Industrie ohne weiteres beibehalten", wenn auch das Princip der Verwaltung geändert werden muss.[2]) Der industrielle Privaterwerb ist ihm eine verkehrte Gemeinsamkeit.[3]) Mit andern Worten, die kapitalistische Fabrik ist ihrem Wesen nach auch für Grün ein socialistisches und für die künftige Ordnung wohl geeignetes Institut.

Was die Erreichung des hohen Zieles anlangt, so will Grün im Gegensatz zu Hess von keinen Brücken wissen. Verschiedene Reformen in der Bourgeoisordnung, sowie socialökonomische Einrichtungen, wie der Zollverein und dergl. sind dazu geschaffen, um abermals „das Volk von seinen wahren Interessen" abzuziehen. In Anlehnung an *H. Heine* gilt es ihm jetzt vielmehr, eine Revolution zu Gunsten der Arbeiterklasse allein durchzuführen, „es gilt, den letzten Kampf zwischen Arm und Reich",[4]) einen Kampf „mit dem vielleicht aller andere Widerstreit sich löst." Immerhin werden all diese Kämpfe, wie es scheint, als Vehikel von der Geschichte gebraucht, um dem anarchistischen Ideale Grüns, um der wahrscheinlich dem Bauerianismus entnommenen „absoluten Persönlichkeit", sich zu nähern. Alles soll sich, im Grunde genommen, nach den Forderungen des absolut persönlichen Menschen richten, alles hat sich mit dem Begriff der Persönlichkeit auseinanderzusetzen und soll nicht umgekehrt dieser mit dem Eigentumssystem und dergl. in Einklang gebracht werden.

---

[1]) „Die social. Bew. . . .", pag. 23. Auch die Gesetze sind von den Privilegierten geschaffen, „Der Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs", pag. 271.

[2]) „Die sociale Beweg. . . .", pag. 13.

[3]) Bei der Betrachtung der Fabriken in Lüttich wird auch Grün vom Kultus des industriellen Kapitalismus in *einer* Hinsicht gefangen, indem er sagt: „. . . wie versteckt sich hier gewissermassen schon der Privaterwerb hinter dem *Scheine* der Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit", pag. 13 a. a. O., ibid.

[4]) „Die sociale Bew. . . .", pag. 81.

Digitized by Google

Dieses Ideal will ihm, wie schon früher Hess, als die Quintessenz des Hegeltums scheinen. Was Grün hier vor Hess vorteilhaft auszeichnet, ist wenigstens das Streben, wenn auch unbewusst, der Vermischung der Begriffe Socialismus, Kommunismus, Humanismus, Atheismus u.s.w., die zur Zeit des wahren Socialismus an der Tagesordnung war, ein Ende zu bereiten. Merkwürdig aber muss es scheinen, wenn Grün sich gegen solche Begriffe wendet, die dem Wesen nach gerade einen Ideeninhalt seiner Doktrinen äussern. Grün hätte gern den Begriff „Atheismus" aus dem Ideenkreise seines philosophischen Socialismus vertrieben, während er in letzter Hinsicht, wie gelegentlich angedeutet worden war, ein rein socialgeschichtlicher Atheist war. Auch der Ausdruck „Anarchie", der „Feindschaft und Entgegensetzung" [1]) ausdrücken soll, mag aus der Grünschen Welt geschafft werden. Hier aber lässt sich Grüns Behauptung, folgt man nur seiner angegebenen Bedeutung, nicht gänzlich widerlegen. Darum nicht, weil der „wahre Socialismus" in seinen Einzelheiten mehr einen Eklekticismus aus aller Welt bot. Gebührt dem „wahren Menschen" grenzenlose Freiheit und „Anarchie", so ringt mit dem Anarchismus einmal die Organisation des Besitzes, dann aber die Hoffnung, welche aus dem philosophischen Humanismus stammt, der Zukunftsgesellschaft sei die Harmonie zwischen Gattung und Einzelnen immanent; die Liebe betritt die Stelle des Staates, der Jurisprudenz etc. Dem Ausgangspunkte sowie dem Ziele nach soll der von Grün vorgeschlagene Begriff „Humanismus" nicht in Abrede gestellt werden. Auch der von ihm gewünschte Ausdruck Socialismus muss zugegeben werden, denkt man nur daran, dass nach ihm das Lohnsystem abgeschafft werden muss. Setzt aber die Geschichte den Vornamen „wahr" zu, war es auch ursprünglich ironisch gedacht, so erinnert man sich nur an die Urquelle des betreffenden Systems, denkt man ferner an die Notwendigkeit einer äusserlichen Unterscheidung, an die Spezifikation dieses socialphilosophischen Gebäudes — so ist man gezwungen, jener beizupflichten. [2]) Strebt man jedoch

[1]) Grün, Anti-Stein, pag. 280. Nach der Auffassung des Anarchisten *Kropotkins* bedeutet das Wort Anarchismus herrschaftslos.

[2]) Ueberhaupt, insbesondere in socialen Dingen, lässt sich auf keine Weise eine Fülle von Erscheinungen mit *einem* Begriffe decken. Als Pendant dazu sei erwähnt, dass der Ausdruck „wahrer Socialismus" unseres Wissens weder bei Hess, noch bei Grün sich findet. Es will scheinen, dass der Grünsche „wahre Mensch" den Kritikern und Kommentatoren Anlass zu diesem Namen gab, obwohl andererseits in Frankreich diese indiskrete

Digitized by Google

darnach, einen dem Inhalte sich nähernden Begriff zu schaffen, so muss dem alten Kinde der lange Name *humanistisch-anarchistischer Socialismus* beigelegt werden. [1])

c) Grüns Stellung zur Politik und Otto Lünings „wahrer Socialismus".

Bezeichnete einst Bruno Bauer, und mit Recht, das Jahr 1842 als Jubiläumsjahr des radikalen Junghegelianismus, so darf nicht mit minderem Grunde die Mitte des vierten Decenniums das Jubiläum des „wahren Socialismus" genannt werden. In denselben Blütepunkt des betreffenden Socialismus fallen diejenigen Aufsätze von Dr. Otto Lüning, in denen sein Feuerbachianisch-philosophischer Socialismus klar zum Ausdruck kommt. Neben dem Stammvater des wahren Socialismus, nämlich Moses Hess, welcher als „gebender" Geist galt, erscheint Grün einerseits als „Nehmender" und andererseits noch als Mitkämpfer des Vaters des vormärzlichen Kommunismus, Lüning hingegen tritt mehr als eigenartiger Popularisator, als praktischer Socialist auf, er zeigt daher auch mehr Sinn und Verständnis für die Praxis. Die philosophischen Grundprämissen Otto Lünings lassen sich, sowohl wie die Grünschen, auf ein paar Sätze reduzieren.

Auch bei ihm handelt es sich um den „*wahren Menschen*", der als der Mittelpunkt einer neuen Weltanschauung gilt [2]), auch er will vor Allem „die wahrhaft menschlichen Eigenschaften des Menschen, sein eigenstes Wesen entwickeln" [3]), um dadurch den vorurteilslosen *reinen* Menschen, die wahre menschliche Gesellschaft zu bekommen; auch ihm ist, mit einem Worte, das bekannte „Menschentum" das oberste Princip, das höchste historische Ziel und der Sinn des menschlichen

---

Zusammenstellung ganz früh auftauchte. So gab der katholische Abbé Chatel ein Buch unter dem Titel heraus „Gesetzbuch der Menschheit zur Kenntnis des wahren Socialismus zurückgeführt" (1838), vergl. Grün, „Theologie und Socialismus" (1846), pag. 43.

[1]) Wobei die modernen Ausdrücke in Acht genommen und das Verhältnis des betreffenden Systems zu Fragen der socialen Praxis ins Auge gefasst werden.

[2]) „*Dieses Buch gehört dem Volke*". Herausgegeben von *Dr. Otto Lüning*, zweiter Jahrgang. Bielefeld. August Helmich. 1845. „Politik und Socialismus", von Dr. Otto Lüning, pag. 3.

[3]) Ibid., *erster* Jahrgang, „Politische Rundgemälde (Januar bis September 1844), pag. 36.

Digitized by Google

Geschlechts. Und all die social-ökonomischen und -politischen Gebilde, welche die Säulen der modernen Gesellschaftsordnung bilden, sind nichts — darin bleiben alle wahren Socialisten ihrem Begründer Hess treu — als entäussertes Wesen des menschlichen Wesens der wahren menschlichen Natur.

Wie man sieht, giebt diese auf den Feuerbachianismus sich stützende deutsche socialistische Richtung der Encyklopädistik des achtzehnten Jahrhunderts stark nach, was auch von einigen Vierzigern nicht geleugnet wird. So meinte ein Namensvetter unseres Autors, die neue deutsche Philosophie, „die Verlegung des Göttlichen in das Menschliche, die Verwandlung des Scheins, des Spiegelbildes in das Wesen, die Aufhebung des Jenseits durch das Diesseits, welche uns an die Spitze der menschlichen Entwicklung stellt, was ist sie anders, als die wissenschaftliche Begründung, Läuterung und Ausbildung des Encyklopädismus“?[1]) Der neuere Socialismus — bemerkt K. Grün — sucht das Werk der Encyklopädistik ergänzend zu vollenden.[2]) Während aber — fügen wir hinzu — das zweifelsohne revolutionäre achtzehnte Jahrhundert nur das für wahr erklärt, was vernünftig ist, so teilte der vormärzliche deutsche Socialismus, insofern er sich vom Historismus des Bauerianismus losgelöst hat, das Recht auf Existenz all dem zu, was ihm nicht im Widerspruch mit dem entdeckten wahrhaften menschlichen Wesen zu stehen schien. Der betreffende Socialismus nun in seiner von mir bei Hess und Grün abgesonderten, Bauerianischen Phase, ist im Grunde, vom Historismus selbstverständlich abgesehen, derselbe Rationalismus, nur in der Form des Geistes. Und wenn Otto Lüning die Worte aussprach, „was der Geist des Menschen als wahr und recht erkannt hat, das setzt er ins Werk trotz alledem und alledem!“[3]), so müssen dieselben auf die eben erwähnte Phase oder auf den Feuerbach, welcher seinerzeit von Hess und Marx den Vorwurf erhielt, er stecke noch im Hegelschen Geiste, es sei ihm noch nicht gelungen die Ruhe zwischen Empfinden und Denken herzustellen, zurückgeführt werden.

---

[1]) „Neue Anekdotis“, Deutschland und Frankreich“, von *O. Lüning*, pag. 82.

[2]) Die sociale Beweg.“, pag. 270.

[3]) Lüning, Otto, oben citierte Zeitschrift, erster Jahrgang, Politische Rundgemälde.

Digitized by Google

Allgemein gesprochen, wurde die „Ratio“ der Encyklopädistik durch die Humanität des Feuerbachianismus ersetzt. An die Stelle des enthusiastischen Glaubens an die allerkennende und wollende Vernunft, an der man alle Probleme zu messen pflegte, trat als oberster Massstab das wahrhaft menschliche Wesen. Inwiefern nun im Hinblick auf die Gegenwart und Zukunft dieses Princip von unsern Socialisten unabänderlich festgehalten wurde, insofern hatten einige von ihnen, den philosophischen Ausgangsprämissen entsprechend, recht, wenn sie die verschiedenen Reformen, die seitens des Liberalismus vorgeschlagene Erneuerung der politischen Verfassung Deutschlands verwarfen und mit dem durch sie dargestellten „menschlichen Wesen“ keine Kompromisse schliessen wollten. Die konstitutionelle Monarchie, abgesehen von Gründen praktischer Natur, war für Grün ein Opportunismus, der vom wahren Ziele, von der wirklich menschlichen Gesellschaft abzieht. Und ausserdem: „wozu auch die Beschränkung, wenn man die Fülle haben kann“.[1]) Grün kann sogar als Klassiker innerhalb des wahren Socialismus hinsichtlich seiner Stellung zur Politik bezeichnet werden. Das „politische Ideal“ überhaupt, sowohl seinem Wesen wie auch seinem praktischen Erscheinen nach, nützt dem Socialismus nichts. So ist die Politik nicht im stande, „die *Armut* aufzuheben“, den Pauperismus zu töten und das Verbrechen aus der Welt zu schaffen. „Kann es dem Proletariate beikommen, kann es die Abhängigkeit der Nichtbesitzer von den Besitzern . . . tilgen?“ fragt Grün.[2]) Die Politik, antwortet er, und drückt damit, wie man sieht, die Meinung aller seiner Parteigenossen aus, „kann keine Proletarier und keine Weiber emancipieren“;[3]) in der politischen Welt ist ausserdem jeder Sklave. Wozu das einst Misslungene wiederholen? Eine ganze Schar von Menschen vor und in der französischen Revolution strebten darnach, mit Zuhilfenahme der Politik gesellschaftliche Massregeln zu treffen und dieser „politische Socialismus“ wurde vollständig borniert.[4]) Die politische Revolution kann überhaupt nur Sachen, aber keineswegs den „*Menschen*“ befreien, sie kann und hat es auch gethan — die Arbeit, das „Attribut“ des Menschen, emancipieren, „die Seele

[1]) „Die sociale Bew. in Frankreich“, pag. 72.

[2]) Grün, „Wahre Bildung“. 1844, pag. 22 a. a. O.

[3]) Ibid., pag. 24 a. a. O.

[4]) Siehe die „Sociale Bewegung in Belgien“. 1845. 265. 282—283.

Digitized by Google

des Attributs dagegen, den Inhalt" nicht.[1]) Wozu daher den Umweg durch Konstitution und politischen Vertrag machen wollen, „einen Umweg, der sich durch die Erfahrung anderer Länder schon vollständig *gerichtet* hat?"[2]) Ein anderer Grund ist der Deutsche, selbst der „von Hause aus human ist" und dem es daher leicht ist, *Humanist* zu werden,[3]) d. h. ohne Zaudern den Socialismus einzuführen. Um die krasseste Meinung Grüns in Bezug auf die Politik noch einmal zur Sprache zu bringen, will ich eine allbekannte, charakteristische Stelle anführen. Im Anschlusse an die vielleicht vom *Ritter Bunsen* dem preussischen König gegebene Antwort auf des letzteren Frage nach dem berühmten schlesischen Weber-Auf- und Ausstand, „was zu thun sei",[4]) sagt Grün: *„Hätte das schlesische Proletariat ein Bewusstsein und entspräche diesem Bewusstsein ein bestehendes Recht, so musste es gegen die Konstitution petitionieren. Das Proletariat hat dazu weder Bewusstsein, noch Recht, wir — weiss man nicht, wo die Logik steckt — handeln also in seinem Namen.* Wir protestieren."[5])

Zum Glück braucht das Volk keine Opposition zu machen, da kein Monarch freiwillig eine Konstitution giebt und auch im Lande reichen die gesellschaftlichen Kräfte der liberalen Bourgeoisie nicht aus, um eine solche zu verlangen. „Wer verlangt in Preussen die Konstitution? spottet Grün. Die Liberalen. Wer sind die Liberalen? Leute in ihren vier Pfählen und einige Schriftsteller, die entweder selbst jene Pfähle besitzen oder deren Horizont nicht weiter reicht, als der Wunsch jener ehrenwerten Haus- und Fabrikbesitzer. Sind diese handvoll Besitzer samt ihren schreibenden Trabanten das Volk? Nein. Verlangt das Volk die Konstitution? Nicht im Traume".[6])

Für eine ähnliche, ich möchte sagen, politische Abstinenz sprach sich auch Otto Lüning aus, wenn er auch bezüglich der Wege, die man, um zum socialistischen Endziel zu gelangen, gehen

[1]) „Politik und Socialismus", „Rheinische Jahrbücher", I., pag. 134.
[2]) Ibid., pag. 136.
[3]) Ibid., pag. 136—137.
[4]) Die Antwort Bunsens sollte lauten: „Majestät, sie müssen eine Konstitution geben".
[5]) G. v. m. — „Politik und Socialismus", pag. 100.
[6]) Ibid., pag. 98 f.

Digitized by Google

muss, mit Grün auseinander ging. Er weist nämlich auf eine Summe von Brücken hin, welche die heutige Gesellschaftsordnung mit der socialistischen verbinden und in diese hinüber führen. Der letzte Umstand spricht schon dafür, dass Lüning mindestens auf ganz andere Gründe als Grün das *Gewicht* legte, wenn er der Eroberung politischer Rechte für die Arbeiterklasse keine Bedeutung zuschrieb. Es ist das Wesen der politischen Reform selbst, welches die letztere verurteilt. Ist nach Lüning die Politik einerseits eine blosse äussere Form, so spielt andererseits nach ihm „diese oder jene Gestalt des Staates", die konstitutionelle Monarchie oder Republik „im Grunde" keine Rolle bei der Aenderung der gesellschaftlichen Not.[1]) „Durch den Liberalismus sind die *Vorrechte,* welche früher der Zufall der *Geburt* gewährte, dem ebenso zufälligen *Besitze* übertragen. Die herrschende Kaste, die früher „Adel" hiess, heisst jetzt „Bourgeoisie"; das ist der ganze Unterschied. Diesen durch ihren Besitz Berechtigten stehen nun aber ganze Scharen von Besitzlosen, also Nichtberechtigten gegenüber.[2]) Durch die Vertretung, die vom Besitze abhängt, wird also nur „mit notwendiger Konsequenz die Herrschaft der Bourgeoisie, der herzlosen Geldmänner[3]) hervorgehen. Denn in jeder Hinsicht ist das Proletariat der Bourgeoisie überlegen. Dem Reichen stehen viele Möglichkeiten zu Gebote, um zu Gunsten seiner Interessen auf den Besitzlosen Einfluss auszuüben, er besitzt ferner den in einer Konstitution notwendigen Geld-Census, er geniesst endlich infolge seines Reichtums einer „höhern geistigen Ausbildung, grösserer geistiger Gewandtheit", wodurch die sogenannte „*Gleichheit vor dem Gesetze*" zum blossen Schein wird. Nein! Er wünscht keine Konstitution, die nur die liberale Bourgeoisie, die Geld-Aristokratie zur Herrschaft bringen würde, „aber es ist möglich" — behauptet Otto Lüning — „dass wir den Konstitutionalismus auch noch durchmachen müssen".[4]) Die Arbeiterklasse also braucht laut den Wünschen des „wahren Socialismus" sich nicht in die Politik, die die Sache der Bourgeoisie

[1]) „Dieses Buch gehört dem Volke", II. Jahrg., „Politik und Socialismus", pag. 3 f.

[2]) Lüning, Otto, ibid., pag. 9.

[3]) Ibid., a. a. O.

[4]) „Politische Rundgemälde" (Oktober 1844 bis Oktober 1845) in der Zeitschrift „Dieses Buch gehört dem Volke", *II. Jahrgang*, pag. 159.

Digitized by Google

ist, einzumischen. Dasselbe behauptet bekanntlich auch der moderne Anarchismus, bei dem die mit Staatsangelegenheiten verbundene Politik überhaupt mit Herrschaft kongruent ist. Lüning, urteilte, wie wir sahen, etwas anders. Die Politik — meint er — abgesehen von der erwähnten schlimmen Wirkung, ist doch nicht im stande, weder das Grundübel der Gesellschaftsordnung, nämlich die freie Konkurrenz und den Klassenzustand [1]) aus der Welt zu schaffen, noch die angebliche Not zu lindern.

Hier wird schon ganz ersichtlich im Gegensatz zu Grün ein Unterschied zwischen dauerhaften und vorübergehenden Ursachen der sogenannten socialen Frage durchgeführt. Demzufolge schlug Lüning auch Mittel vor, die seiner Ansicht nach mindestens die Schärfe der Krisis abzustumpfen berufen sind, die aber zugleich Deutschland dem Socialismus, d. h. dem wahren Menschen nähern sollen. In dieser letzten Hinsicht treten wieder Differenzen zwischen den betreffenden wahren Socialisten hervor, bei denen wir, nach unserm Dafürhalten, länger verweilen müssen.

Die deutschen Socialisten der vormärzlichen Zeit waren in ihrer rein ökonomischen Kritik der kapitalistischen Ordnung nicht im geringsten originell. Das geistreiche Wort Marx-Engels', der wahre Socialismus sei nur ein „geistloses Echo“ [2]) der französischen Kritik gewesen, kennzeichnet unseres Ermessens ganz treffend den Zustand der Dinge. Mit den wenigen von jenseits des Rheines herübergeschmuggelten Clichés, an deren Spitze die ganz unbestimmt aufgefasste Konkurrenz marschierte, glaubten sie den Nagel auf den Kopf getroffen zu haben, wenn sie dem Kapitalismus en gros ein- für allemal das Todesurteil aussprachen. Zeitliche Erscheinungen der aufgetauchten Grossindustrie wurden von ihnen zu immanenten Gesetzen des Kapitalismus erhoben, der Pauperismus soll der wahre Gefährte der neuen Wirtschaftsentwicklung gewesen sein, gesellschaftliche Missbräuche, die ihr Entstehen und Sein der Feudalzeit verdankten, wurden auf Kosten der nach dem französischen Muster gehassten Bourgeois-Ordnung zu erklären gesucht und gerade das Wertvolle auch vom Standpunkte des Proletariats in der jungen deutschen Bourgeoisie,

[1]) Ibid., *I. Jahrgang*, pag. 29.

[2]) „Das kommunistische Manifest“, fünfte autorisierte deutsche Ausgabe, 1891, pag. 27.

Digitized by Google

nämlich die liberalen Elemente wurden dem Anathema preisgegeben. Einige Socialisten an die Bauersche Forderung gewöhnt, immer das allerhöchste Princip aufzusuchen, übten ihre Kritik von dem Standpunkte aus, auf welche Weise die Fundamente mit ihren sogenannten Ueberbauen am kräftigsten zu treffen seien. Lüning stellte gewissermassen eine Ausnahme dar. Er wusste auch spezielle Ursachen der deutschen Krisis anzugeben, die zum Teil auch von der Bourgeoisie anerkannt wurden. Die Konkurrenz des Auslandes, der Mangel an Absatz der Produkte, der geringe Markt, vor allem aber „die Trennung des *Arbeiters*, welcher die Sache produziert, und des *Fabrikherrn*, welcher sie verwertet, „bei deren Trennung dem Arbeiter nur ein sehr ungenügender Lohn“ [1]) zukommt, sollen die traurige Lage hervorgerufen haben. Der unserer Zeit näher stehende „wahre Socialist“ O. Lüning beugt sich, wie es scheint, nicht ganz vor dem letzten Willen seiner Gesinnungsgenossen und auf dem Wege zum „wahren Menschen“ vergisst er glücklicherweise dieses Phänomen der philosophischen Spekulation, was ihm Gelegenheit bot, dem „arbeitenden Menschen“, den engeren äusseren Sphären seines Daseins besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Es dämmert hier, wenn auch dunkel, ein Gedanke auf, den uns Marx späterhin mit der Gewalt seiner Deutlichkeit und Klarheit aussprach. Deutschland nämlich hatte nach ihm durch den Mangel an kapitalistischer Entwicklung zu leiden. Die Macht des Staates in der neuen Zeit, welche nach der Meinung Lünings mehr auf Wohlstand und Bildung, als auf Bajonetten beruht, veranlasste speziell die preussische Regierung, sich um den Handel und die Industrie zu kümmern; „und das ist in der That — meint Lüning — sehr nötig, weil der Staat mit seinen Mitteln, Handelsverbindungen anknüpfen, neue Absatzwege eröffnen kann, was den Einzelnen oft unmöglich ist“. [2]) Die zu jener Zeit in Deutschland vielfach diskutierte Frage über Schutzzölle und Freihandel lässt auch ihn das Wort ergreifen. Ist er im Princip für Freihandel, so forderte nach ihm die Konjunktur unentbehrlich den

[1]) Dr. Otto Lüning: „Vorschläge zur Verbesserung der Lage der arbeitenden Klassen“ (im „Dieses Buch gehört dem Volke“, I. Jahrg.), pag. 88.

[2]) „Dieses Buch gehört dem Volke“, erster Jahrg., „Politische Rundgemälde“, pag. 36 a. a. O.

Digitized by Google

Schutzzoll.[1]) Er unternahm es ferner, dem Volke erklärlich zu machen, dass es notwendig sei, Reformen verschiedener Art, wie ein Steuerbewilligungsrecht, unbedingte Lehrfreiheit u. s. w., gleich durchzuführen. Auch die Verbesserung des Ackerbaues ist ihm eine Aufgabe der Zeit.[2]) Er gesteht es offen zu, dass, bevor die radikale Umwälzung der Verhältnisse möglich ist, „man auch auf Mittel denken muss, welche die Not *lindern,* wenn auch nicht aufheben können.“[3]) Verwirft er auch in Gemeinschaft mit seinen in dieser Hinsicht reaktionären Socialisten (er persönlich aber mehr im Princip) die politische Reform, so scheinen ihm doch die konstitutionellen Institutionen „eine wahre Volksvertretung“, Schwurgerichte, Pressfreiheit und hauptsächlich das Associationsrecht erstrebenswert und notwendig.[4]) Man braucht sich aber nicht dem optimistischen Glauben hinzugeben, dass durch all diese Reformen die Krebsschäden der Gesellschaft geheilt und die Aufgaben der „socialen“ Partei[5]) überflüssig werden können. Nur die völlige Organisation der Arbeit und der Erziehung sollen dieses zu erfüllen im stande sein.

Was *Proudhon* für *Grün* war, das war *Louis Blanc* für *Lüning*. Ist Louis Blanc, allgemein gesprochen, „der erste praktische Socialist im grossen Stile“,[6]) so ist Lüning der deutsche Blanc. In Anlehnung an den berühmten Verfasser der „Histoire de dix ans“ will auch Lüning die Association der Arbeiter als den „Grundgedanken des Socialismus“ betrachtet wissen. Er lässt sich ferner von jenem überzeugen, dass die Umgestaltung der Verhältnisse „durchaus auf friedlichem Wege“[7]) vor sich gehen kann und soll. Nur diese freie Association[8]) kann als Mittel für die Verwirklichung eines Grundprincips des „wahren Socialismus“, nämlich der der

[1]) Ibid., pag. 15.

[2]) In derselben Zeitschrift, „Vorschläge zur Verbesserung . . . .“, pag. 89.

[3]) Ibid., a. a. O.

[4]) Ibid., pag. 89 a. a. O.; auch zweiter Jahrgang, „Polit. Rundgemälde“, pag. 159 a. a. O.

[5]) So nennt Lüning, wahrscheinlich im Anschluss an Stirner, die Socialisten, „D. Bg. d. V.“, I. J., pag. 36 a. a. O.

[6]) Prof. Stein, „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie“, pag. 353.

[7]) Lüning, die citierte Zeitschrift, I. Jahrg., „Ein Wort über den Socialismus“, pag. 118.

[8]) Ibid., II. Jahrg., „Politik und Socialismus“, pag. 30.

Digitized by Google

Liebe angewandt werden. Ist doch der Trieb nach Association in jede menschliche Brust gepflanzt. [1])

Auch sein Staatssocialismus lässt in Lüning wenigstens den Jünger L. Blancs erkennen. Die Regierung soll mit einer „weit höhern Macht bekleidet" werden[2]) und auf diese Weise mit Hülfe des Staates soll man, sagen wir, auf dem socialreformatorischen Wege sich dem Socialismus nähern. „*Der Socialismus entwickelt sich nach Lüning erst im Schosse der Zeit, er hat kein fertiges System in der Tasche, er kann und will es auch nicht* (g. v. m.), denn die *geistige Bewegung* ist sein Element"[3]) — der heutige Marxistische Kollektivismus würde etwa sagen: denn die Bewegung der Produktionsweise u. s. w. Die formelle Seite des modernen Socialismus kam hier also vollkommen zur Sprache. Auch Ueberlegungen allgemeiner Natur sollen diese Ausführungen Lünings bestätigen. Der Socialismus ist — meint er — kein abgeschlossenes System, schon darum nicht, weil, was fertig ist, keiner Vervollkommnung mehr fähig ist, und „im Begriff der Endlichkeit liegt es, dass er *untergehen* muss". [4]) Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, dass Lüning den Kommunismus und Socialismus streng auseinander hält. [5]) Der Kommunismus, der aus Frankreich stammt, mit all seiner Gleichmacherei, ist bereits überwunden. Nur der Socialismus, dem allein die volle Entwicklung der individuellen Kräfte und Anlagen des Menschen zu Gebote steht, soll als Ideal der socialen Partei aufgestellt werden. Dem in Deutschland waltenden „anarchistischen Zug" zollte er mindestens in Bezug auf die nächste Zukunft keine Anerkennung. Er hält vielmehr für das nächste Ziel des Socialismus, die Selbstsucht der Einzelnen zu bezwingen und Alles dem Wohle des Ganzen unterzuordnen. [6]) Was speziell den deutschen Socialismus betrifft, so lässt er sich auf keinen Augenblick täuschen, indem er sich bewusst ist, dass die „Gegenwart und

---

[1]) „Dieses Buch gehört dem Volke", I. Jahrg., „Polit. Rundgemälde", pag. 26.

[2]) „Vorschläge zur Verbesserung . . .", pag. 118 a. a. O.

[3]) „Ein Wort über d. Socialismus" (I. Jahrg., „D. B. g. d. V"), pag. 118 a. a. O.

[4]) Ibid., a. a. O.

[5]) Vergl. z. B. ibid., I. J., „Ein Wort . . .", pag. 116.

[6]) „Vorschläge zur Verbesserung . .", 89 a. a. O.

Digitized by Google

höchstwahrscheinlich die nächste Zukunft" der „konstitutionellen Partei" gehört. Und solche für jene Zeit kühne Ansichten übermittelte er den untern Volksschichten, an die seine Zeitschrift sich eigentlich wandte. Hier kommt wieder der Schüler des „proletarischen Socialisten" zum Vorschein. Wie Blanc richtet auch er sich in einer schönen, allgemeinverständlichen, populären Sprache an die deutsche *Arbeiterklasse*. Einmal weiss er sich, wie die übrigen „wahren Socialisten", mit denjenigen auseinanderzusetzen, die den Socialisten vorhielten, Deutschland besitze kein Proletariat, andererseits warnt er dieses Proletariat vor jeder Hetzerei. „Es ist thöricht — sprach Lüning — wenn die Arbeiter ihren Zorn gegen den einzelnen Fabrikanten oder gar gegen die Maschinen richten.[1]) Die Verhältnisse tragen die Schuld, gegen sie müssen die Pfeile ausgeschickt werden und der Kampf mit diesen soll im Gegensatz zu Grün und Aehnlichen auf friedlichem Wege durch Reformen gesellschaftlicher und socialer Natur gekämpft werden. Zur Revolution im eigentlichen Sinne dieses Wortes finden wir bei ihm keine Neigung vor. Im Gegenteil. Betreffend der Mittel, die zum Ziele führen sollen, steht ihm der sozusagen positive Hess näher, als der von der völligen Negation inspirierte Grün. Er erwartet auch nicht, dass das Heil am wahrscheinlichsten von Aussen kommen könne, wie es beispielsweise *Ch. Oelkers*[2]) ahnte. Dieser „wahre Socialist", der die deutschen Gelehrten zur „lebendigen That" überzugehen einlud, sonst drohe den letzteren, von „Hacke und Spaten" des heimischen Proletariats belehrt zu werden, wird jedenfalls vom Pessimismus ergriffen und wünscht einen Völkerkrieg, der zweifelsohne die erheischte Ordnung, wo Gattung und Mensch in Eins zusammenfallen, herbeizuführen im stande wäre. Der Völkerkrieg — meint *Oelkers* — ist fähig, „dem stockenden Leben Frische einzuhauchen, um den alten Geist zu gunsten des jungen vollständig zu überwinden".[3]) Die sociale Revolution des eigenen Proletariats — entgegnet ihm Grün — die sociale Reform, scheinbar mit Hülfe des Proletariatsund des Staates, meint Otto Lüning, wäre erst im stande, dieses zu erfüllen. In einem sind aber alle einig: in der fernsten oder

---

[1]) Siehe „D. B. g. d. V.", I. Jahrg., „Politische Rundgemälde".

[2]) Der Verfasser einer Broschüre: „Die Bewegung des Socialismus und Kommunismus", Leipzig, 1844.

[3]) Vergl. Karl Grün, seine Anekdota, „Zwei Aufsätze", pag. 132 f.

Digitized by Google

nächsten Zukunft winkt ihnen Allen der schöne, freie, humane und souveräne, im allgemeinen menschlichen Wesen aufgehende wahre Mensch, über den kein Streit zulässig ist — zumal die deutsche Philosophie selber diesen Schatz entdeckt und eingeweiht zu haben scheint. Doch nur für das letztere und im Namen desselben — laut dem öffentlich verkündigten Bewusstsein des wahren Socialismus — wurde so kompliziert gewoben und gesponnen.

Viertes Kapitel.

Gedanken aus dem Jahre 1842, mit Hinweis auf solche noch nicht beachtete aus dem Jahre 1843, als Vorarbeit zum Marxismus.

a) Formelles.

Dieses Kapitel bedarf eines besonderen Beweises seiner Berechtigung. Es will insbesondere von dem im Jahre 1842 von Lorenz Stein verfassten „Beitrag zur Zeitgeschichte" handeln und auf Proudhons „De la création de l'orde dans l'humanité" hindeuten: war doch der Verfasser des „Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs" nie Socialist gewesen, wurde dagegen von der socialistischen Seite seiner Zeit als Reaktionär gebrandmarkt und als „Altgläubiger" hingestellt; war er einer der ersten Junghegelianer, die es verstanden, wenn auch nicht eine Synthese, so doch jedenfalls einen Kompromiss zwischen Hegelianischem und Socialem zu schliessen, so kam er jedoch auf diese Weise bekanntlich nie zum „Atheismus", zur „Anarchie", oder zum „Kommunismus", zu denen laut der vormärzlichen radikalen Anschauung ein konsequenter Hegelanhänger gelangen musste; speziell dem „wahren oder philosophischen Socialismus" stand der betreffende Autor doch zu fern, um als Vorläufer desselben gelten zu können; umgekehrt, was sich im sogenannten philosophischen Socialismus als Nachwirkung der Steinschen Ansichten oder mindestens der von ihm zusammengefassten und in einem gewissen Zusammenhang ausgesprochenen Gedanken nachweisen lässt, steht gerade im schroffsten Gegensatz zum eigentlichen Kern des „allweltlichen" Socialismus oder Humanismus, den wir zum Teil kennen gelernt haben; die Verquickung des „Menschheits-Socialismus" mit den im Steinschen Werke aufgeführten realistischen Zügen und Elementen konnte nur dem eben erwähnten Socialismus einen

Digitized by Google

gewissen Dualismus verleihen, der ja zum Teil die Ursache von dessen Tode war. Wäre aber dem also, so gäbe es damit schon einen Grund, weshalb das bourgeoisdurchhauchte Buch hier einer eingehenden Analysis unterzogen werden soll. Pflichteten wir dazu noch denjenigen bei, die glauben, Steins Ausführungen in den Anfängen der vierziger Jahre hätten einen grossen Einfluss auf die Ausarbeitung durch Marx-Engels, des unseres Dafürhaltens stolzesten und bedeutungsvollsten Bestandteiles des wissenschaftl. Socialismus, nämlich der auf social-realistischem Boden basierenden Klassenkampftheorie, gehabt, und erinnern wir uns ferner der Thatsache, dass Stein der erste auf deutschem Boden war, der diese Doktrin kund gab und der die irdische Herkunft der verschiedenartigen socialistischen Systeme abzuleiten wusste, so ist hier der Platz für den betreffenden Gegenstand gewonnen. — Betreffend der Einwirkung Lorenz Steins auf Hess und dessen Gesinnungsgenossen, und insbesondere auf Karl Marx, entbrannte, abgesehen von der Ansicht des bekannten bürgerlichen Historikers des Socialismus, Georg Adlers, neuerdings ein Meinungsstreit, der von vier Gelehrten ausgefochten wird. Es sind die Deutschen *Mehring* und *Sombart* und die Slaven *Struve* und *Masaryk*, welche das Wort ergriffen haben. Eigentlich ist es der Russe Peter v. Struve, ein selbständiger Forscher auf dem Gebiete des vormärzlichen Socialismus, den seine socialistische Gesinnung nicht zu hindern vermochte, meines Erachtens wenigstens, die Wahrheit auszusprechen. Während der berühmte, social-demokratische Publizist und Historiker Franz Mehring eigentlich ohne genügende Gründe und mehr, wie es scheint, die Möglichkeit fürchtet, die Ansicht von dem Einfluss Steins auf Marx könne „von bürgerlicher Seite aufgegriffen" und zum Schaden des Socialismus ins Feld geführt werden; *überhaupt* ist er von der irrtümlichen Ueberzeugung, die sonst in seinen Schriften hie und da zum Vorschein kommt, verführt, für das Proletariat gebe es eine *besondere,* etwa Supra-Bourgeois-Wissenschaft, und so strebt er hier, im speziellen Falle, und ohne Erfolg, nachzuweisen, Marx habe schon in seinem Auftreten in der „Rheinischen Zeitung" [1]) (1842) auf dem realistischen Boden gestanden und sei zu seinen Ansichten selbständig gelangt. Struve, die Anhängerschaft Marx' an

[1]) „Neue Zeit", XV. Jahrg., II. Bd., 1896—1897, Nr. 34, P. v. Struve, „Studien u. Bemerkungen . . .", pag. 229.

Digitized by Google

den „wahren Socialismus“ bis auf das Jahr 1845 andeutend, führt mit Recht als wichtigsten Beweis für seine Behauptung, Marx stände unter dem Einflusse Steins und nicht umgekehrt, den Inhalt des Steinschen Buches selbst an, wobei die chronologischen Daten hier ausser Acht gelassen werden.

Von den Professoren Sombart und Masaryk, die, wie es scheint, den vormärzlichen Socialismus nicht aus erster Hand kennen, spricht der erstere eine Ansicht aus, die vollkommen mit der Struves übereinstimmt, Masaryk hingegen nimmt hier die goldene Mitte ein und weist, ohne besondere Gründe dafür anzuführen, auf das Steinsche Werk nur als „zur Klärung der Anschauungen Marx'“ beitragend, hin, wenn auch, wie es feststeht, Marx' Studien in dem französischen Socialismus, dieser Quelle der social-realistischen Auffassung, in eine spätere Zeit als derjenigen Steins fielen. [1]) Jedenfalls, was hier keines näheren Beweises bedarf, soll doch jeder Gedanke, dessen Originalität im Wesen desselben oder nur in der neuen Zusammenfassung besteht, und welcher selbstverständlich auf irgend welche Art als Vorläufer des wissenschaftlichen Socialismus auftritt, gesammelt und weitergepflegt werden. Aus diesem letzten Grunde eben meine ich das Recht zu haben, auf solche Blätter Proudhons hinzuweisen, welche Elemente der Marxschen Geschichtsauffassung enthalten, um damit zu derjenigen Geschichte, wenn auch nur ein Scherflein, beizutragen, deren Aufgabe es sein wird, den Entstehungs- und Entwicklungsprozess des historischen Materialismus zu schildern. Auf diese Weise gesellte sich zu den Vorläufern der Haupt- und Grundanschauung der Marxschen Historiosophie, und zwar der ökonomischen Basis des social-geschichtlichen Geschehens, und zu der mit dem innig verbundenen Klassenkampf und Klassengegensätzen, ausser den Franzosen Montesquieu [2]), Considerant [3]), Saint-Simon [4])

[1]) Struve weist noch übrigens in seinen von ihm entdeckten Artikeln von Marx hin, wie der letztere Steins Werk in seiner schon wissenschaftlichen Phase Grün gegenüber verteidigt. Siehe Struve: Zwei bisher unbekannte Aufsätze von Karl Marx aus den 40er Jahren. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Socialismus, „N. Z.“, XIV. Jahrg., II. Bd., Nr. 27.

[2]) Ihm ist z. B. der Protestantismus die Religion der Industriellen.

[3]) Nach ihm beispielsweise schreibt die Architektur (Wohnungsverhältnisse) die Geschichte.

[4]) Vergl. Dr. Paul Barth „Die Philosophie der Geschichte als Sociologie“, Leipzig 1897, pag. 17 ff. und 304 f.

Digitized by Google

und Saint-Simonisten, ausser Louis Blanc[1]) und dem Historiker Mignet etc., — einerseits Proudhon, dann mehr als Kompilator, aber als Junghegelianer der so eigenartige Lorenz v. Stein. Die Ansichten dieser letzten zwei Denker haben wir nun in den Kreis unserer Betrachtungen zu ziehen.

b) v. Steins Junghegelianismus, historischer Realismus im Allgemeinen und Klassenkampfdoktrin im Besonderen.

Unsere Aufgabe kann es nicht sein, v. Steins Ansichten als System aufzufassen und damit auch seinen sogenannten praktischen Idealen, obwohl diese bekanntlicherweise noch heutzutage in der Gestalt des so genannten Katheder-Socialismus nachwirken, auf die Spur zu kommen. Wenn ich bis zu einem gewissen Grade einigen der hier vorschwebenden Hegelianischen Tendenzen zum Recht zu verhelfen versuche[2]) und mich nicht nur auf dessen realistischen philosophisch-geschichtlichen Momente beschränke, so geschieht es deswegen, weil nur auf diese Weise der betreffende Realismus seine wahre Würdigung und Bedeutung finden kann. Denn nur auf diesem Wege kann doch die Entscheidung getroffen werden über das, was den eigentlichen Grundcharakter des Steinschen Werkes ausmacht: ob seine in gewissem Sinne *positive* Auffassung historischer Phänomene oder die Hegelianisch-kategoriale Betrachtungsweise den Grundcharakter ausmache, oder ob seine sociologischen Folgerungen als Resultat irgendwelcher Analysis eines geschichtlichen Seins sich ergeben, oder ob sie durch allgemein philosophische Prämissen und zwar Hegelscher Natur vorbestimmt wären.

In dem Hegelianismus Steins lassen sich meines Erachtens zwei hervorragende Hauptmomente auffinden. Es ist sein Bestreben, Alles zu und von einem Begriffe zurückzuführen und abzuleiten, wobei der Prozess dieses Verfahrens in dialektischer Weise sich vollzieht. Ganz handgreifliche geschichtliche Gegenstände, deren realistische Natur Stein bei weitem nicht fremd bleibt, ja, die erst bei ihm oft zum erstenmale präzis und deutlich zum Ausdruck kommen, dürfen dieser Betrachtungsweise nicht entzogen und unter die Kontrolle eines logisch aufgefassten Gesamtbegriffs gestellt werden. Doch dadurch wird faktisch den der Betrachtung unterliegenden Phänomenen kein

[1]) Ibid., pag. 305.

[2]) Ueberall kommt hier in Betracht die *I. Auflage* der „Geschichte des Social. u. Kommun. des heutigen Frankreichs", 1842.

Digitized by Google

Zwang angethan, wenn auch die Verknüpfung des „Begriffes“ mit der Realerscheinung selten ohne Beeinträchtigung des Entstehungsmoments derselben vor sich gehen kann. So wird beispielsweise das Proletariat, welches sociologisch charakterisiert zu haben das grosse Verdienst Steins war, nur als eine Einzelerscheinung seiner Zeit von ihm betrachtet und mit dem Begriff der Civilisation als solchem, mit dem „Wesen der ganzen germanischen Welt“ zu verbinden gesucht. Dieses Bündnis wird jedoch nach einer Reihe von Abstraktionen zu schliessen versucht, wobei er es in der Theorie für notwendig hält — wie fremdartig auch dieses Verfahren scheinen mag — die „so fernstehenden Begriffe miteinander zu verbinden“.[1]) Aber in der Wirklichkeit auf dem Gebiete der thatsächlichen Forschung werden alle philosophischen Floskeln beiseite geschoben, ohne damit der zu lösenden Aufgabe Abbruch zu thun. Nur der hohlen Hegelschen Tradition ist es zu verdanken, wenn Stein, nachdem er, wie es sich bald ergeben soll, die Klassenerscheinung im Volksleben, die Ziele und Bestrebungen, welche verschiedene Klassen verfolgen, die Hoffnungen, von denen die letzteren beseelt werden, gewissermassen mit den hauptsächlich wirtschaftlichen Bedingungen des socialen Geschehens in Zusammenhang brachte, sich noch genötigt sah, die Anfänge aller Anfänge aufzuspüren und die Begriffe, welche den zeitgemässen historischen Inhalt in sich involvieren, in den Begriff der Idee der geschichtlichen Entwicklung überhaupt aufzulösen. Auf solche Weise nun schälen sich aus dem Wesen der Civilisation allmählich der Besitzer, die Stände bis auf die selbstständige, auf Besitz ruhende Persönlichkeit aus.[2]) Somit schwebt Stein ein Gesetz der Civilisation vor. Besteht dieses Gesetz, allgemein gesprochen, darin, dass die kulturellen und materiellen, im Laufe der Geschichte angehäuften Güter auf grössere Teile des Volkes ausgegossen und den breiten Massen sogar zugeführt werden, so muss Alles, was diesem immanenten Streben des historischen Geschehens sich in den Weg stellt, als etwas mit dem Begriff in Konflikt Geratenes, mit ihm im Widerspruch Stehendes angesehen werden. Das Proletariat nun, das keineswegs „ein Nochnichtdasein der geforderten Entwicklung“ (Seite 24) ist, stellt sich durch den Zustand, in welchem wir es vorfinden, in Widerspruch

[1]) „Stein, g. d. S. u. K. 1842, pag. 18.

[2]) Ibid., pag. 19.

Digitized by Google

zum angeblichen Gesetz der Civilisation. Da der Begriff — heisst es im Geiste des Hegelianismus — nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen kann, so muss dieser neuen Erscheinung eine Erklärung und Fassung gegeben werden. Die Lösung dieses Problems liegt, um mit unserem Verfasser selbst zu reden, in dem Punkt, der das Proletariat zu einer eigenen Klasse macht.

Wir waren bestrebt, ein Bild des Steinschen Hegelianismus zu entwerfen, um später die Ueberflüssigkeit dieser Philosopheme, welche übrigens in rein quantitativer, sowie qualitativer Hinsicht im Meere des geschichtlichen Positivismus sich ganz verlieren, für den historischen Realismus Steins behaupten zu können und eo facto den ausschlaggebenden Ton der Steinschen Betrachtungen richtig zu gewinnen. Der Versuch, beispielsweise die Entstehungsgeschichte des modernen Proletariats, seine Fortentwicklung auf der Geschichte eines Gedankens, eines Princips und zwar desjenigen des Egalitätsprincips, verfolgen zu wollen, den Kampf einer Klasse um irgendwelche Güter zugleich als einen Kampf um ein von dem geschichtlichen Geschehen vorherbestimmtes Princip zu betrachten, erscheint auch bei Stein, im Grunde genommen, neben dem Ringen desselben um höhere materielle und kulturelle Stellung, als etwas Sekundäres, auf das der wirkliche geschichtliche Gehalt, als auf eine höhere Formel, als auf ein bloses Charakteristikum zurückgeführt wurde.

Ueberhaupt hängt nach Stein die staatliche Gewalt einiger Volksschichten vom materiellen Besitz der letzteren „selbst da ab, wo die Staatsgewalt am entschiedensten in den Händen des Volkes ruht, sie hängt von einem gewissen Vermögen ab. Die Bedingung der persönlichen Selbständigkeit ist keine nähere, als die der materiellen Unabhängigkeit“.[1]) Ein solcher realistisch fassbarer Gedanke ist es, der den uns in Anspruch nehmenden Steinschen Ansichten zu Grunde gelegt ist, den oben angedeuteten Junghegelianismus völlig verdrängend. Stein wird bei seinem philosophisch-geschichtlichen Bau von der Grundanschauung geleitet, dass real-historische und zwar wirtschaftlich-ökonomische Interessen die Klassenbildung hervorrufen und ihnen Ziele stecken. Die Principien hingegen, um die es sich im Kampfe der Klassen handelt, sind Namen für die sich abspielenden Prozesse. Namen für

[1]) Ibid., pag. 24.

Digitized by Google

Abstraktionen, welche ursprünglich gewissermassen verkettet, wieder allmählich von oben nach unten absteigend, in handgreifliche Interessen ökonomischer Natur sich auflösen. Macht doch unser Autor selbst an einem Orte seines Werkes dieses Geständnis und weiss sich dadurch zu entschuldigen, dass auf solche Art die geschichtlichen Gesetze aufgesucht werden können. — Steins eigentliches Thema, was auch uns hier in beschränkter Fassung interessieren soll, sind — um seiner Begriffsunterscheidung treu zu bleiben — Socialismus und Kommunismus, die sich bei ihm an die Entwicklung der jüngsten Klasse der Gesellschaft knüpfen. Wenn das Proletariat als Haupterscheinung der neuen Geschichte in der germanischen Welt überhaupt betrachtet wird, so ist das Terrain seiner Forschung Frankreich, wo seit der grossen Revolution das Princip dieser Klasse, die Egalite, sich durchzukämpfen sucht.

Die revolutionäre Bewegung bekam dort ihren Impuls seitens der im vorigen Jahrhundert aufgetauchten Stände, die einander befehdeten. War es vor der Revolution der Besitz am Grund und Boden, oder wie ihn Stein nennt „der geschichtliche" Besitz, (ibid. 51), der die Stellung in der Gesellschaft bedingte, so gesellte sich nach diesen noch „der erworbene", oder wie wir heute sagen würden, der Besitz an Kapital. Der Besitz in seiner allgemeinen Gestalt wird jetzt „dem Unterschiede von Besitzenden und Nichtbesitzenden zu Grunde gelegt" (ibid. a. a. O.). Er ist auch die Bedingung für den Anteil, den die Person am Staatswillen hat (ibid., pag. 51), er ist „ein wesentliches Moment im Staate, und keine Verfassung hat je ein solches ungestraft übersehen" (pag. 54). Alle politischen, sowie gesellschaftlichen Reformen bedürfen einer wirtschaftlichen Basis, um durchführbar zu werden. Die Konstitutionen von den Jahren 1791, 93 und 95 sollen u. a. dieses bestätigen. In diesen sieht Stein nur einen Gegensatz, in welchen die Klassen zu einander standen. Da die erste gänzlich auf die Idee des Bürgerstandes gegründet war und da es schon zu jener Zeit „eine furchtbare Klasse der Proletarier gab", so scheitert sie: die Gründe ihres Umsturzes sind dadurch klar zu Tage gelegt. Die zweite Konstitution hingegen, in der das Princip des Besitzes ignoriert war, in der das Egalitätsprincip nicht zur Versöhnung mit dem Besitz kommen konnte, hat sich als unmöglich erwiesen (pag. 53 f., 55).

Es macht den Eindruck, als ob die Geschichte selbst das philosophisch-geschichtliche Moment Steins zum Bewusstsein gebracht hätte.

Digitized by Google

Man gewann die Ueberzeugung, „dass das Egalitätsprincip nicht bei der abstrakten Persönlichkeit stehen bleiben könne“ (pag. 54 a. a. O.) und man schritt zur dritten Konstitution, die im Grunde eine Rückkehr zum Jahre 1791 bedeutete. Der Besitz — betont Stein — ist es, „der wiederum die Klassen der Bürger trennt“ (pag. 56). Und ausgenommen den Zeitraum, in welchem eigentlich Napoleon das ganze Staatsrecht Frankreichs ausmachte, sieht unser Autor bis auf seine Zeit das von ihm formulierte „Grundgesetz“ in Geltung. Die Grösse des Besitzes, die das öffentliche und sonstige Recht der Bürger bestimmt, mag zu jeder Zeit verschieden gewesen sein, aber dies soll doch nichts an dem Grundgesetz ändern. War aber früher der Besitz mehr die Bedingung für die Eroberung der Staatsgewalt, so erweiterte sich jetzt der Kampfplatz der streitenden Klassen. Und dieses darum, weil der grösste Feind des eben erwähnten den Sieg davontragenden Grundsatzes vom Besitz, nämlich das Egalitätsprincip, vor jenem einfach kapituliert hat. Er hat erkennt — um mit Stein selbst zu reden — „dass es, um das Ziel, jene wirkliche *Gleichheit* aller Personen in allen Verhältnissen zu wollen, zuerst die notwendige Bedingung derselben wollen muss, die *Gleichheit des Eigentums* (g. v. m.). Dadurch beginnt nun der Nichtbesitzer sich dem Besitzer gegenüber zu stellen; das Proletariat erhält einen neuen Ausgangspunkt für seine Hoffnungen und Bestrebungen“ (ibid. pag. 57).

Bevor wir nun den eben geschilderten Gedankengang weiter verfolgen, um Steins Lehre von den auf wirtschaftlicher Basis beruhenden Klassengegensätzen und von der Klassenstellung, sowie insbesondere von der geschichtlichen Bedeutung des Proletariats uns klar zu machen, ist es nötig, auf den Begriff des Proletariates selbst unser Augenmerk zu richten. Der letztere empfängt bei unserem Autor, wenn auch vielleicht in gewissem Anschluss an *Sismondi de Sismondi*, denselben Inhalt, den ihm später der wissenschaftliche Socialismus beigelegt hat. In den oft citierten Seiten des Steinschen Werkes heisst es: „*Kein alter Staat hat ein Proletariat gehabt*; (g. v. m.) . . . Allerdings giebt es hier, sowohl Sklaven, als Arme . . . *Auch die Klasse der Armen in der alten Welt ist durchaus verschieden von der unserer Zeit* (g. v. m., ibid. pag. 12). Bildete beispielsweise in Griechenland und in Rom, wie zu unserer Zeit die Zahl der Nichtbesitzenden eine furchtbare Macht, die „zu Revolutionen geschaffen und bereit“ war, so ist doch beides von einander sehr verschieden. Zuerst ist bei uns ein Unterschied zu machen, der bisher zu sehr vernach-

Digitized by Google

lässigt ist“ . . . (ibid. pag. 12). Es ist der zwischen Armen und Nichtbesitzenden (Proletariern). Jener hat nicht bloss nichts Eigenes, sondern ist auch physisch ausser stande, sich selbst, wenn er es sogar wollte, seinen Unterhalt zu erwerben. Dieser hat keinen Besitz, wohl aber *Arbeitskraft* (g. v. m.) und den Willen, sie anzuwenden“ (pag. 13) . . . „Er will gern, gut und viel arbeiten, aber er will für seine Arbeit einen angemessenen Lohn *und das Missverhältnis zwischen seiner Anstrengung und seinem Erwerb ist eigentlich der erste und unmittelbare Reiz zur Unzufriedenheit* (g. v. m.) und damit der Anstoss zum Gegensatze zwischen ihm und denen, die für wenig Mühe viel Gewinn haben, mehr aber noch gegen die, welche gar nicht arbeiten und dennoch die Freuden des Besitzes geniessen können. Auf diese Weise scheidet sich das Proletariat unserer Zeit streng von allen ähnlichen Erscheinungen der alten Welt ab, wenn man nur nicht die Armen mit den Nichtbesitzern verwechselt; *es gehört der neuen Geschichte an, und hier ist es, wo seine wahre Bedeutung sich uns entwickeln muss*“ (g. v. m., ibid., pag. 13, vergl. pag. 7—8). Dieses neue Proletariat bildet eine selbständige Klasse der Gesellschaft, und in Frankreich, sowie in England ist es zum grossen Lebensfaktor geworden.[1]) Allmählich kämpft sich innerhalb desselben das Bewusstsein ihrer Einigkeit durch und die Idee der Gleichheit entwickelt sich dort mit derselben Konsequenz, wie im gegnerischen Lager, in der — wie Stein, ein Wort von Louis Blanc anwendend, sich ausdrückt — Bourgeoisie „die Idee des Besitzes sich geltend macht“. „Der Drang nach Gleichheit im Proletariate zeigt sich stets als Hass gegen den höher Stehenden“.[2]) wie der Hass gegen die letzteren, so wächst andererseits im Proletariate das gegenseitige Solidaritätsgefühl! Und die Richtung dieser Entwicklung wohnt dem Wesen der arbeitenden Klasse inne. Das Egalitätsprincip — und dieser Gedanke wird in verschiedenen Variationen im ganzen Werke entwickelt — findet „seine Bekenner natürlich in der Klasse, die unter der Persönlichkeit des Besitzes leidet und dennoch zugleich die Forderung der Gleichheit aller Person als absolut anerkennt, in der Klasse der *Nichtbesitzer*“.

[1]) Ein solches in den übrigen Ländern übersieht er ganz und gar. Was speziell das germanische Proletariat anbetrifft, so meint v. Stein, was auch „vielleicht zu kühn (!) zu behaupten sei, dass es nie ein solches geben wird“. „Der Soc. u. Kom. d. heut. Fr.“, pag. 29.

[2]) Ibid., pag. 86.

Digitized by Google

Damit ist jedoch das sociologische Charakteristikum des Proletariats bei Stein noch nicht erschöpft. Es kann dieses erst damals der Fall sein, nachdem wir es erst im Gegensatz und im Kampfe mit der Bourgeoisie betrachten, wobei die Reflexe des Klassenantagonismus in der Gestalt von politisch-wirtschaftlichen Programmen der letzteren und von socialistischen Systemen des ersteren zum Vorschein kommen.

„Der Proletarier — sagt Stein in dem Glauben, dem sociologischen Wesen des letzteren auf den Grund gekommen zu sein — der Proletarier wird den Besitzer für seinen Feind halten, weil er sich unter ihm fühlt, während er sich berechtigt glaubt, neben ihm zu stehen; der Besitzer wird — *nota bene* — wenn er nicht Gegner des Nichtbesitzers ist[1]) — doch ein Gegner dieses letzteren Gedankens[2]) sein; denn er weiss, dass er ein Moment vertritt, was seinem Wesen nach die Ungleichheit, die jener hasst, stets wieder erneuern muss. *Die strengere ernste Scheidung zwischen beiden Klassen beginnt nun langsam sich zu bilden. Gleichen Schritt haltend mit der wachsenden Bedeutung des materiellen Lebens überhaupt; Umstände stehen ein, die sie in den Hintergrund drängen, andere, die sie befördern; stets aber schreitet sie vorwärts und erfüllt sich endlich als entschiedener, materiell ausgebildeter und innerlich bewusster Widerspruch*“ (g. v. m., pag. 74). So präzis und scharf drückte unser Autor das aus, was er dann an der Hand der geschichtlichen Kämpfe Frankreichs seit der grossen Revolution zu beweisen suchte, oder vielmehr diese eben angeführte Vorstellung des Ganges der Klassengegensätze und Kämpfe gilt ihm als Resultat der erforschten historischen Thatsachen. Dabei wird er nicht müde, auf die Spaltungen innerhalb der Bourgeoisie selbst hinzuweisen, die Haltung der liberalen, der demokratischen und der sonstigen Bourgeois aus der politischen Situation heraus und in Hinsicht auf deren materielle Interessen zu erklären, sowie auf die Entwicklung der Industrie im engeren Sinne, der Absatzmärkte und dergleichen als Gründe für die Klassenverhältnisse hinzuweisen. Durch den dichten Wald der französischen Geschichte der ersten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts durchdringend, gelangte er endlich zu einem Punkte, wo die grosse Bourgeoisie stark genug war, um — sprechen wir in der modernen politischen Sprache — Kompromisse mit dem Proletariate, das auch für sie einst gekämpft hat, schliessen

[1]) Dieser Parenthesensatz wurde von mir eingeschoben.

[2]) Es wird hier das sog. Gesetz von der Gleichheit gemeint.

Digitized by Google

zu wollen und zu dürfen. Wo ferner der liberale Teil der besitzenden Klasse infolge des entwickelten Klassenbewusstseins der arbeitenden Klasse, das letztere weder durchführen konnte, noch es durchzuführen wagte, und wo endlich das Proletariat *„als eine sich selbst allein überlassene Klasse der Gesellschaft"*, (pag. 412) ihre Geschichte in die eigenen Hände zu nehmen verstand, da wird eo facta der bürgerlichen Epoche ein völlig neuer Charakter aufgedrängt. (Siehe unter anderm pag. 413).[1])

Die vermögende Klasse erreichte ihr Ziel — das will in Steins Fassung heissen — sie verwirklichte die Idee der Gleichheit — während das Proletariat, dem dieses bekanntermassen nicht gelang, „Erbe des Kampfes geworden ist: den früher der ganze dritte Stand gegen die andern Stände erhob" (pag. 355). Die besitzende Klasse ist die höherstehende in der Gesellschaft, die berechtigte im Staatsrecht (siehe ibid. u. a. pag. 63), die geniessende und herrschende. Das Proletariat stellt sich Stein als den schroffsten Gegensatz vor, dessen oben markiertes Wesen sich zu verwirklichen sucht. Dieses immanente Streben des Proletariats tritt nach Steins realistischer Auffassung in der Form des schon angedeuteten Klassenantagonismus, in Socialismus und Kommunismus zu Tage.

Diese Gesellschaftslehren scheinen also unserem Realisten aufs innigste mit dem Wesen und der Lage der arbeitenden Klasse verbunden, als deren notwendige Begleiter und Schatten: der Gedanke, der Arbeitersocialismus sei etwas dem Proletariate von Aussen Angebotenes, Fremdes, dieses Lieblingskind der modernen Reaktionäre aller Schattierungen, lag dem im Grunde (dem letzten Ideale nach) kleinbürgerlichen Träumer eines „socialen Königtums" ganz und gar fern. „Wer den Kampf — schrieb Stein in Bezug auf den speziell französischen Socialismus — der Arbeitskraft mit dem Kapital, den Hass der Proletarier gegen die Besitzer, die Zerrissenheit der Verhältnisse, die durch Egoismus und Aengstlichkeit täglich schwieriger werden, in dem heutigen Zustande des französischen Volkes erkennt, der wird die Wahrheit in dem Streben (lies: des Socialismus), wenn auch weniger in den Resultaten gerne

[1]) Die Bewegungen von den Jahren 1830 und 1835 brachten — teilt Stein mit — im arbeitenden Teile der französischen Nation die Ueberzeugung, „dass die Verbesserung ihrer *eigenen* Lage eine selbständige Aufgabe sei", pag. 339, ibid.

Digitized by Google

anerkennen“ (pag. 291 ibid.). Wurzelt der Massensocialismus vor allem tief in den modernen ökonomischen Zuständen, so muss natürlicherweise das Verhältnis des Staates, wie der sogenannten Gesellschaft und Wissenschaft zu ihm ein durchaus ernstes und respektvolles sein; zugleich jedoch sucht unser Autor diejenigen zu verstehen, die bei jeder proletarischen Bewegung von Angst und Scheu ergriffen werden: dem Begriffe nach — schwebt es Stein vor — ist doch der Kampf und die Regung des Proletariats, ja der „geringste Tumult“ gegen das Bestehende gerichtet. Es kann auch in letzter Linie nicht anders sein. Auch hier arbeitet Stein dem wissenschaftlichen Socialismus in die Hand.

Die Bezeichnung des Socialismus als Wissenschaft wird von Stein wiederholt gebraucht. Nur will er den Socialismus von dem Kommunismus getrennt sehen. Sagen [1]) wir einfach, der wissenschaftliche Socialismus, dem es nach der Meinung unseres Staatsgelehrten nicht nur darauf ankommt, das Loos des Proletariats zu verbessern, sondern vielmehr die Gesellschaft zu reorganisieren, wird zur Gesellschaftswissenschaft erhoben. Da der wirtschaftliche Besitz die eigentliche Grundlage der Gesellschaft ist, so gestaltet sich die Aufgabe des socialistischen Systems von selbst. Es hat nämlich „sich über alle Beziehungen auszuarbeiten, in denen der Besitz seine Bedeutung äussert. Auf diese Weise wird die tiefer gehende Lehre von der Industrie die Gesetze finden müssen, die die ganze Gesellschaft umfassen, und das Wissen derselben ist damit nicht allein die Wissenschaft der Arbeit, sondern die der Gesellschaft, der Socialismus“ (pag. 130). Die Gesetze der Oekonomik sollen zugleich sociologische Gesetze sein, die Organisation der ganzen Gesellschaft mit ihren materiellen und intellektuellen Bedürfnissen ausmachen.

„Das Gebiet, für welches der Socialismus Veränderungen nach seinen Grundsätzen will — so giebt uns von Stein den wahren Charakter des modernen wissenschaftlichen Socialismus wieder — ist ein wirkliches und gegenwärtiges, das der Industrie, und das Verhältnis zwischen Besitzern und Nichtbesitzern. Hier gilt es nicht, bei blossen Wünschen und Hoffnungen stehen zu bleiben, sondern mit dem Gegebenen selbst und mit den Gesetzen, die es bilden und

[1]) Die Fourieristen nannten ihren Socialismus schon *science sociale*, was selbstverständlich Stein nicht unbekannt geblieben ist.

verändern, sich zu messen, damit man von dem, was man als zu Erreichendes hinstellt, nicht bloss wünschen möge, dass es sein könne, sondern beweise, dass es werden *muss*" (g. v. m., ibid., pag. 141).

Welche abermalige Vorahnung des Marxschen Socialismus!

Wo wurde vor von Stein die formelle Aufgabe des wissenschaftlichen Socialismus so scharf und knapp gekennzeichnet und ausgedrückt?

Die socialistische Wissenschaft — ihre französischen Hauptbegründer sind St. Simon und Ch. Fourier — will sich durch ihren positiven Charakter, durch die sich gestellten Aufgaben, durch die socialreformatorischen Mittel, die sie bei der Durchführung ihrer Aufgaben anzuwenden sucht, von dem negativen, auf den revolutionären Umsturz gerichteten Kommunismus, dem übrigens jedes bestimmte Zukunftsideal fehlen soll, unterschieden wissen.

Schon der Socialismus St. Simons und Fouriers sind für Stein in Anerkennung des noch schlummernden Klassengegensatzes der Armen und Reichen entstanden.[1]) Was nun den Kommunismus bedingte, war „das Dasein des Proletariats" (pag. 360). Da es die wirtschaftlichen Verhältnisse sind, die nach Stein die gesellschaftlichen Ideale der Klassen in sich bedingen, so nimmt es uns nicht wunder, wenn wir erfahren, „der Kommunismus sei nur im Proletariate möglich" (pag. 355 und an vielen a. O.). Die Unbestimmtheit der kommunistischen Systeme in Bezug auf positive Ideale ist nichts anderes, als die in System gebrachten unklaren Gefühle des Proletariats selbst. (Siehe ibid. a. a. O.) Die klägliche Lage desselben, der Umstand, dass „leben für dasselbe nichts heisst, als nicht sterben" (pag. 83), trägt nur einseitig dazu bei, das Egalitätsprincip in der arbeitenden Klasse zur Weiterentwicklung zu bringen. Und wie es scheint, stand unser Autor, wie viele seiner Zeitgenossen, vollständig auf dem Standpunkte der sogenannten *Verelendungstheorie*. Die Geschichte des Kommunismus, die ein Bericht über die Entwicklung und Verbreitung des Egalitätsprincips in einer eigenartigen Form darstellen soll, ist nach ihm im Grunde genommen nichts, als eine Historie des Proletariats. (Siehe u. a. pag. 360.) Dieses fängt so bald es nur „zum Bewusstsein seiner materiell abhängigen Lage gelangt", an, Forderungen an die Gesellschaft zu stellen und die erstrebten politischen Formen sind nur die durch die Ver-

[1]) Vergl. unter anderm pag. 95, ibid.

Digitized by Google

hältnisse bedingten Mittel zum Zweck. Erscheinen aber die ersten Regungen des Kommunismus als Forderungen, welche die Landwirtschaft ins Auge fassten, was durchaus dem alten Gedanken von der Landesproduktion als einzige Basis des Nationalreichtums entsprach, so wird mit dem Hervortreten der Industrie — und es *muss* so sein, dünkt es Stein — die kommunistische Industrie in den Vordergrund gedrängt. (Siehe u. a. pag. 372.) Ueberhaupt sei bemerkt, dass der historische Realismus bei der Analysis jedweder Systeme und Principien, die sich auf französischen Boden entfalteten, keinen Augenblick unsern Autor verlässt. Immerhin ist es vornehmlich die wirtschaftlich-sociale Lage der Klassen insgesamt mit ihren Klassengegensätzen und Klassenreibungen, in denen er den Schlüssel zur Enthüllung der Programme, Ideale, sowie gesellschaftlichen Phantasien aufsucht; immerhin spricht der sogenannte ökonomische Faktor der Klassen das grosse Wort.[1]) Die kommunistische Bewegung scheint ihm, wie manchmal angedeutet ward, so innig mit dem ganzen Wesen des modernen Proletariats verwachsen, dass er es oft für gut hält, den Proletarier einfach als Kommunisten zu bezeichnen.

Diese von unserem heutigen Standpunkte aus betrachtete soziologische Uebertreibung war zu jener Zeit, als der Gedanke von der Identifizierung der arbeitenden Klasse mit dem Socialismus und Kommunismus schlechthin sich erst neu durchgefochten hat, von grosser Tragweite. Damit wurde meines Erachtens dem Socialismus eine reale Sphäre in der Geschichte der Kulturmenschheit eingeräumt und ein bestimmtes Gebiet, nämlich das hauptsächlich wirtschaftlich-rechtliche, angewiesen. Das hohe Ideal von der Menschheitsliebe und Brüderlichkeit wurde fallen gelassen und Faktoren materieller Natur wurden als Ursachen der opfermütigen Riesenbewegung aufgefasst.

Denjenigen nun, die ihren Idealen von der absolut freien Persönlichkeit, von dem gesellschaftlichen Nihilismus und philosophischen Atheismus, ferner von der allgemein menschlichen Emancipation einen Raum in ihrer Gegenwart anzuweisen suchten, kurz, den radikalen Junghegelianern konnte dieser „materialistische" Socialismus nicht imponieren und sie griffen ihn daher heftig an. Die Vertreter

[1]) Vergl. z. B. auf § 417 die Stellung der bürgerlichen Klassen zum so bezeichneten proletarischen Attentat vom Jahre 1840, 15. Oktober, auf den König. Diese Klassen sollen hier im König den wahren Vertreter des persönlichen Eigentums erblickt haben.

Digitized by Google

des philosophischen Socialismus in Deutschland, eines Socialismus, der vielleicht im Gegensatz zu den von Stein vorgeführten Ansichten zur Entwicklung kam, Hess und Grün, befehdeten, neben den wirklich spiessbürgerlichen Steinschen Tendenzen auch seine real-historischen Züge. Infolge ihrer an Abstraktion und Spekulation gewöhnten Vernunft, infolge des noch keimenden mangelnden Klassengegensatzes zwischen Bourgeoisie und Proletariat in Deutschland, übersahen die sogenannten wahren Socialisten völlig den wirklich revolutionären, das Krankhafte und Veraltete ins Neue umgestaltenden Gedanken, der als eine gesunde Quelle aus Steins Positivismus floss. Sie warfen Stein den Mangel an philosophischer Bildung vor und zogen, wie wir seinerzeit andeuteten, gegen ihn ins Feld. Ja, in der Meinung der radikalen Intelligenz war v. Stein ganz vernichtet. „Doktor Stein ist ja endlich durch eine Kritik des jungen Kölners Dr. Hess ganz gedemütigt worden [1]) und hat im Gespräch ihm gestanden, dass er sich unter der Sache doch nicht solches gedacht habe“ [2]) — heisst es in dem Briefe eines Pariser Korrespondenten an Weitling, was wohl als typisch angesehen werden kann. Aber allmählich parallel mit dem Zerstörungsprozess des Allmenschheits-Socialismus trägt der Steinsche „Materialismus“ den Sieg davon, obgleich man Stein seitens des Socialismus der vierziger Jahre (mit Ausnahme Marx', der in den von P. v. Struve entdeckten Artikeln im Jahre 1845 in dem Lüningschen „Westphälischen Dampfboot“, wo der wissenschaftliche oder modern-philosophische Socialismus im Gegensatz zum sogenannten philosophischen oder wahren sich zu entwickeln begann, Stein gegen Grün verteidigte) das nicht gern zugestanden hat.

Fassen wir die hier dargelegten real-historischen Ansichten unseres Rechtsgelehrten zusammen, so ergiebt sich Folgendes: In einem Werke eines deutschen Junghegelianers, schon aus dem Jahre 1842, wird die metaphysisch-philosophische Denkweise bei der Erklärung und Analysierung geschichtlicher Thatsachen beiseite geschoben, und auf Grund der Bekanntschaft mit der Geschichte Frankreichs seit der grossen Revolution und mit den socialistischen Systemen, insbesondere, wie es scheinen soll, im Anschluss an einen St-Simon

[1]) Es ist hier Hess' von uns erwähnter Artikel in den „21 Bogen aus der Schweiz“ gegen Steins Werk gemeint.

[2]) „Die Kommunisten in der Schweiz“, Zürich 1843, pag. 82.

Digitized by Google

und Louis Blanc, ergeben sich Ansichten, die sich späterhin in verarbeiteter Form im wissenschaftlichen Socialismus vorfinden. Stein kam namentlich zur Einsicht, dass die gesellschaftlichen Erscheinungen und Einrichtungen in Frankreich [1]) aus dem Kampfe der Gesellschaftsklassen hervorgegangen sind, welche Klassen ihrerseits, auf einer wirtschaftlichen Basis ruhend, solche und nicht andere Bestrebungen und Ziele verfolgen *müssen*. Der Socialismus, der sich in seiner theoretischen Fassung mit Recht zur Wissenschaft zu erheben strebt, stellt eine solche Kategorie des Müssens dar, die aus dem sociologischen Wesen und der Lage des vierten Standes folgt.

Der letztere oder das moderne Proletariat ist eine vollständig neue Erscheinung der modernen christlich-germanischen Welt, bildet eine besondere Klasse in der Gesellschaft, welche ihrer Natur nach ein in geistiger Hinsicht eng zusammengepresstes Gebilde darbietet, das mehr und mehr mit den übrigen Gesellschaftsklassen in Antagonismus gerät und jene bekämpfen muss. Dieses Proletariat gelangt infolge seiner natürlichen Lage notwendigerweise Schritt für Schritt zum Bewusstsein seines einigen Wesens und seiner Lage und zu Mitteln, die es anwenden soll, um die von Seiten der Geschichte gestellten Probleme zu lösen. Die Ziele dieser revolutionären, immer in die Zukunft blickenden Klasse liegen, ihren immanenten Bestrebungen zufolge, ausserhalb der bürgerlichen, auf Besitz und Eigentum basierenden Gesellschaftsordnung: in einem socialistischen oder kommunistischen Gemeinwesen. Neben einem gewissen historischen Realismus und einer Klassenkampftheorie lässt sich noch als notwendiger Bestandteil eine Art Hegelscher Dialektik konstatieren, durch die die in Betrachtung gezogene Geschichte mit ihren sociologischen Gebilden in Fluss gebracht wurde. Was aber die übrigen nichtssagenden Philosopheme, welche hie und da die betreffenden Themata umspannen, anbelangt, so treten sie vor dem Steinschen Positivismus völlig zurück.

Weitaus das wichtigste Verdienst unseres Staatssocialisten scheint es mir gewesen zu sein, das Proletariat so in den Vorder-

[1]) Jedenfalls wendet Stein seine Klassenkampftheorie in der I. Auflage seines Buches nicht auf die ganze Geschichte an. Das geschah im Jahre 1844 in ganz oberflächlicher Form seitens Grün, und dann durchdacht seitens Marx-Engels.

Digitized by Google

grund der selbständigen Betrachtung gerückt und es sociologisch fixiert zu haben. Auch in praktischer Hinsicht möge man Stein dafür dankbar sein.

c) Hinweis auf einige noch nicht beachtete Ansätze Proudhons zum „historischen Materialismus".

Jetzt, da der Marxismus eine glänzende Geschichte hinter sich hat, da er auf einem Punkt angelangt ist, wo sein Fortleben nur mit dessen Kritik bestehen kann, da einige seiner Elemente im Widerspruch mit den Forderungen der Zeit und Wissenschaft gefallen sind, jetzt ist die Zeit gekommen, ihn in jeder Richtung zu studieren und, wenn möglich, genauer seine historische Herkunft festzulegen. Für das letzte Ziel jedoch ist es nötig, noch vieles Material anzuhäufen, wobei dieses am meisten dort gesucht werden darf, wo sich der schonungslose und scharfe Geist Marx' emporhob. Im übrigen haben wir die Empfindung, dass in den Trümmern, aus denen Karl Marx hervorging, manches zu finden sei, dem der immer mehr an Positivismus zunehmende moderne Socialismus, wenn auch noch halb unbewusst, zustrebt. Zugleich wird es nicht an Elementen fehlen, aus denen sich der Marxismus zusammengesetzt hat. Proudhons wissenschaftliche Leistungen werden hoffentlich in theoretischer wie praktischer Hinsicht viel Unerwartetes bringen.

An dieser Stelle wollen wir die für Marx sich Interessierenden auf das merkwürdige Buch von Proudhon „De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique par P. J. Proudhon, Paris. Besançon. 1843" aufmerksam machen.[1]) Wir heben von diesem ohne Zweifel Marx bekannten Werke[2]) das vierte („L'économie politique") und fünfte („L'histoire") Kapitel besonders hervor. Einige Ueberschriften aus dem fünften Kapitel wirken, denkt man an den ihnen von Proudhon gegebenen Inhalt, direkt überraschend. § II trägt den Titel: „Au point de vue de l'organisation, *les lois de l'économie politique sont les lois de l'industrie*" *(g. v. m.)*, § III: „*Mouvement de la société sous l'action des lois économiques*" (g. v. m.), § IV: „*Perturbations sociales amenies par la violation des lois écono-*

[1]) An diesem Orte fühle ich mich angenehm verpflichtet, dankend hervorzuheben, dass Dr. Schitlowsky auf dieses Buch mich aufmerksam machte.

[2]) Siehe dazu von P. v. Struve entdeckte Abhandlung von Marx gegen den wahren Socialismus, wo dieses Proudhonsche Buch genannt wird.

Digitized by Google

miques" (g. v. m.), § V: „*Evolution des lois économiques constitution progressive de la société.*" — Im allgemeinen lassen sich die für uns in Betracht kommenden Ansichten Proudhons auf Folgendes reduzieren: Erstens kann die Geschichte nur durch die politische Oekonomie erklärt werden (siehe das genannte Werk u. a. pag. 484). Erst die letzte Wissenschaft mit ihren Gesetzen der Arbeit machen es möglich, die Mannigfaltigkeit des historischen Geschehens zu begreifen.

Wer denkt hier nicht an die Ergebnisse, zu denen Marx erst in Paris, nach dem Erscheinen der Proudhonschen „De la création . . ." gelangt ist, nämlich an das Wort „Die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft sei in der politischen Oekonomie zu suchen" [1]) (g. v. m.) *Proudhon dagegen hat schon in seinem eben erwähnten Buche der Meinung Ausdruck gegeben, nur die politische Oekonomie sei im stande, sowohl die Anatomie als den Schmuck jeder Gesellschaft zu enthüllen und uns begreiflich zu machen. Die Einwirkung Proudhons auf Marx, mit dem er bekanntlich auch persönlich verkehrt hat, liegt hier auf der Hand.*

Ja, in der „Histoire de l'économie politique en Europe" von M. Blanque findet sich nach Proudhons Ausspruch für das Verständnis der historischen Gesetze entschieden mehr, als bei den Bossuet, Vico, Montesquieu „et de la foule des philosophes" (pag. 454, „De la création . . ."). Die Geschichte selber ist keine selbständige Wissenschaft. „L'histoire ne soit plus que l'enregistrement des observations scientifiques, des formes de l'art et des progrès de l'industrie (ib. pag. 438). Jedoch, wenn es keine selbständigen historischen Gesetze gäbe, so ist alles was bisher geschehen, streng determiniert und gesetzmässig. In der Geschichte — behauptet Proudhon — waren und können auch keine Fehler sein. Selbst die Sklaverei, die Monarchien waren notwendig und zu einer gewissen Zeit nützlich. Wenn aber beispielsweise das Königtum seine Aufgabe erfüllt hat und es nicht selbst abzudanken versteht, dann tritt eine Revolution ein (siehe u. a. pag. 459 ibid.). Ueberhaupt ist Proudhon bestrebt zu zeigen, dass „la société, comme la nature, est soumise à de lois éternelles et immuables, à de lois qui ne changent pas selon les caprices des hommes." [2])

---

[1]) Siehe das Vorwort zum Marx'schen Buche: „Zur Kritik der politischen Oekonomie«.

[2]) „De la création", chapitre IV, pag. 347.

Digitized by Google

Was ist nun die Basis des geschichtlichen Geschehens, die eigentliche Triebkraft der Gesellschaftsveränderungen? Was macht in letzter Linie den sogenannten geschichtlichen Prozess aus? Mit diesen Fragen wenden wir uns einem Punkte zu, der uns von historischem Interesse zu sein scheint. Die Arbeit ist die Basis jedes Gemeinwesens. Diese nun besteht bekanntermassen in der Anwendung der Kraft durch den Menschen auf die Materie.[1]) Diese Operation — meint Proudhon — wird aber ohne Instrument, ohne jedwede technische Mittel unmöglich (pag. 354) und ohne diese auch die menschliche Gesellschaft. Glücklicherweise ist das unmittelbare Instrument innig mit dem Menschen verwachsen. „Le premier instrument employé par l'homme dans le travail et son corps, auquel il substitue bientôt des instruments factices, tire de la matière sur laquelle il agit et façonne de ses mains".[2]) Die entwickeltere Gesellschaft, die in sich fortgeschrittenere Menschen enthalten soll, besteht darin, dass sie es versteht, die „instruments" am höchsten auszuarbeiten. Und darauf kommt es im ganzen Fortschritt an. Denn „l'homme — erklärt Proudhon im Einverständnis mit dem Oekonomen und im Gegensatz zum Theosophen, Moralisten, Psychologen etc. — est animal qui travaille" (pag. 355 a. a. O., ibid.). Ist dem so, dann sind die folgenden Ausführungen Proudhons ganz am Platze, mit der Grundanschauung des „historischen Materialismus" von der Bedeutung der ökonomischen Technik vollkommen die Meinung teilend; *„Le progrès de la société se mesure sur le developpement de l'industrie et la préfection des instruments"* (gesperrt von mir, ibid., pag. 356). Nicht die einfache Arbeit, sondern ein gewisser ökonomisch-technischer Zustand wird zur Basis, auf der eine Gesellschaftsordnung, der ein *bestimmter* „progrès" entsprechen muss, ruht. Wo nun in der Geschichte dieser Hauptgrund jeder menschlichen Ordnung ignoriert ward, da kam es zum Ruin. Alle die historischen Perturbationen sahen ihre Ursache eben in solchen ökonomisch-technischen Gründen. Politik, Recht sind nur äussere Formen der ökonomischen Basis. Politische Institutionen — sagt Proudhon ausdrücklich — sind äussere Formen der Gesellschaft (pag. 477). Beispiele aus dem Altertum, wie aus dem Mittelalter, werden in Fülle herangezogen, um die erzeugende, wie bedingende Rolle der ökonomischen Organisation zu illustrieren. Wir beschränken

[1]) Vergl. dazu ibid., IV ch., unter Abschnitt 375.
[2]) Ibid., pag. 354—355.

Digitized by Google

uns hier auf zwei solche, aus einem allgemein bekannten geschichtlichen Abschnitte. So soll *Griechenland zu Grunde gegangen sein, weil es die industriellen Funktionen verachtete* (pag. 477 a. a. O.). Im monarchischen Rom kam der Ackerbau in der Regierung niemals zur Frage und dieses war die hauptsächlichste (principale) Ursache des Verfalls und des Unterganges seines Kaisertums (ibid., Ch. V. pag. 467, Unterabsch. 467). Das republikanische und kaiserliche Rom ist zu Grunde gegangen, nachdem es eine starke Hierarchie entwickelt hat, vor dem quiritianischen Besitz der Latifundien, der Sklaverei und dem Wucher stehen geblieben ist und nicht verstanden hat, die Agrikultur, Industrie und den Handel zu republikanisieren (républicaniser). Kommt also alles in der Entwicklung der société auf die ökonomischen Kräfte an und sind politische Formen nur ein Schatten der ökonomischen Einrichtungen, so „sieht man aber überall die politische Ordnung sich zuförderst manifestieren und der Schöpfung einer industriellen Ordnung vorangehen" (pag. 477, ibid.).

Wir wollen noch ein Wort über die äussere Zusammensetzung der Gesellschaft verlieren, sowie über die Proudhonsche Methode, die in diesem Buche zur Geltung kommt, um dieses Kapitel zu schliessen. Die Gesellschaft — bedient man sich des Ausdruckes unseres Autors selbst — ist eine Pyramide, oben von Fürsten besetzt, und die Basis derselben auf das Proletariat sich stützend" (pag. 468 und 488, ibid.).

Durch das ganze Werk zieht sich als roter Faden eine Dialektik hindurch, die höchst wahrscheinlich, durch Fouriers „Serien" angeregt, in den persönlichen Beziehungen mit dem damaligen Hegelianer, M. Bakunin, zur Vollendung kam. Diese Thatsache macht das später zu stande gekommene Verständnis zwischen Proudhon und Marx noch begreiflicher. Denkt man an die etwas böse Chronologie, so stellt sich heraus, dass bei der Zusammenkunft Marx' mit Proudhon, die jedenfalls vor September 1843 nicht erfolgen konnte (darüber giebt uns der Briefwechsel Marx-Ruge Aufschluss), der talentvolle französische Socialist dem jungen, noch in dem dichten Walde des Hegeltums steckenden Doktor der Philosophie einen gesunden Samen der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung und eine schlechte Dialektik anbieten konnte. Und Marx nahm von ihm das erstere. [1])

[1]) Das unmittelbare Befassen Marx' mit S. Simon und anderen fr. Socialisten geschah erst später. Infolgedessen, wie wir zu vermuten

Digitized by Google

Wie aus dem Angedeuteten ersichtlich ist, sind hier mindestens kräftige Ansätze zur Marxschen „ökonomischen Basis", sowie zu seiner allgemeinen Ansicht über die Natur der Geschichte zur Genüge vorhanden. Unsere Aufgabe ist es nicht, länger bei dieser Betrachtung zu verweilen. Wir waren vielmehr bestrebt, die eben angedeuteten Proudhonschen Ansichten flüchtig zu skizzieren und damit den Spezialforschern der materialistischen Geschichtsauffassung Anstoss zu weiterer Untersuchung zu geben und sie auf die Gelegenheit zu verweisen, das Evolutionsgesetz des historischen Materialismus auch in Fragen der Marx-Entwicklung anzuwenden.

Fünftes Kapitel.

Ueber Karl Marx' erste Schritte zum Socialismus.

„Noch immer empfinden weite Kreise so, als wäre der Reiz eines Ideals entblättert, die Würde eines Gefühles deklassiert, wenn seine Entstehung nicht mehr ein unbegreifliches Wunder, eine Schöpfung aus dem Nichts ist — als ob das Begreifen des Werdens den Wert des Gewordenen in Frage stellte, als ob die Niedrigkeit des Ausgangspunktes die erreichte Höhe des Zieles herabzöge, und als ob die reizlose Einfachheit der einzelnen Elemente die Bedeutsamkeit des Produktes zerstörte, die in dem Zusammenwirken, der Formung und Verwebung dieser Elemente besteht." Georg Simmel.[1])

„Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern zu gebären." Friedrich Nietzsche.

a) Marx' ursprünglicher Feuerbachianismus mit Rücksicht auf sein anfängliches Verhältnis zum Hegelianismus und auf den Entstehungsprozess des Marxismus.

„Doch was soll ich Feuerbach abschreiben!"
Fr. Engels.[2])

Man braucht gar nicht ein Anhänger des bisher grössten deutschen Sociologen und Oekonomen zu sein, sondern nur einen von feudalistischer Voreingenommenheit freien Kopf haben, um der Thatsache

---

wagen, hat *Marx* ursprünglich den ökonomischen Kern der materialistischen Geschichtsauffassung *Proudhon* und nicht *S. Simon* entnommen. Dafür spricht auch die hohe Begeisterung, mit der Marx in der „Heiligen Familie" von dem „Revolutionär der Nationalökonomie" redet. „D. Heilige Familie". 1845, pag. 38, 39, auch pag. 52 f.

[1]) „Zur Sociologie der Religion" („Neue Deutsche Rundschau", 1898. Nr. 2, pag. 123).

[2]) „Die Lage Englands", „Deutsch-französische Jahrbücher", pag. 175.

Digitized by Google

volle Anerkennung zu zollen, dass Karl Marx das bedeutendste Ergebnis desjenigen Chaos vorstellt, das sich aus der Kreuzung des deutschen Idealismus und des französischen Positivismus, der englischen klassischen Nationalökonomie und des französischen Socialismus, des in Naturalismus umgewandelten Hegelianismus und des in Romantik hinübergeflossenen gallischen Kommunismus, der englischen und französischen Fortgeschrittenheit auf socialem Gebiete und der deutschen Zurückgebliebenheit im gewissen Sinne, der Opposition gegen jede Ideologie und der faktisch bis aufs höchste gedichteten Apologie derselben, des moralischen Egoismus (Feuerbach) und der egoistischen Moral (Stirner), der Ausrottung jeder Theologie und der den Platz der letzteren siegreich ersetzenden Wissenschaft, der durch das revolutionär-dogmatische 18. Jahrhundert zum Bewusstsein gelangten Willensfreiheit der Menschen und der Hegelschen, Darwinistischen und ähnlichen Theorien von dem naturnotwendig historisch Bedingten, des Konfliktes zwischen dem vorigen und dem ablaufenden Jahrhundert — aus der Kreuzung des antiutopistischen Zuges der Theorie und des aus der Praxis fliessenden utopistischen Oels, des durch die Bourgeoisie in Misskredit gebrachten Manchester-Liberalismus und der durch das die weltgeschichtliche Bühne besteigende Proletariat mit dessen Jenseits des kapitalistischen Eigentums liegenden Principien, des wenn auch damals mehr noch unbewussten und keimhaften Strebens nach Socialisierung des Liberalismus und Liberalisierung des Socialismus, des Protestes gegen die Form der socialen Frage im 18. Jahrhundert, nämlich hauptsächlich der bäuerlichen und der modernen industriell-proletarischen Weise derselben Genugthuung tragend — als Resultat der Kreuzung all dieser entgegengesetzten, parallel laufenden, ineinander hineinmündenden, auseinandergehenden und einander sich begegnenden Ströme und Strömchen erhebt sich Karl Marx, der originelle Sociologe, der deutsche Adam Smith (aber durch Verhältnisse der Zeit ein proletarischer Smith) und der internationale Socialist. Was nun speziell die Quellen betrifft, von denen wir diese drei Eigenschaften des „wissenschaftlichen Genies [1]) ableiten, so lassen sie sich, da sie noch heute nicht versiegt sind, deutlich bestimmen.

Wie Marx in seiner Sociologie und Nationalökonomie anknüpft, und zwar unmittelbar bei welchen Einzeldenkern, darauf wurde schon

[1]) Vergl. für diese Bezeichnung Prof. Stein, „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie."

Digitized by Google

öfters hingewiesen; was den internationalen Socialismus anbetrifft, so steht er meines Erachtens in einer gewissen Entfernung von der allgemein philosophischen Emancipation, von der die Junghegelianer träumten, aber nahe der Allmenschlichkeit des wahren Socialismus, sowie der noch beinahe nivellierten Lage des wenig differenzierten Proletariats an der Wende des beginnenden Halbjahrhunderts, wenn wir von manchen individuell-psychologischen Gründen, sowie von einem gewissen Internationalismus der demokratischen Bestrebungen in der vormärzlichen Zeit hier absehen.[1]) Wie seinerzeit, allerdings auf einem anderen Gebiete, Kant, so verstand es auch Marx, letzten Endes Englands, Frankreichs, wie Deutschlands Geistesstrebungen in ein einziges System zu verarbeiten und zu verknüpfen. Wie es ihm gelungen, ob alle wichtigen Momente ohne Schädigung zu ihrem Recht gelangt sind, uns darüber auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Ort. Es sei nur bemerkt, um die angedeutete formelle Analogie zwischen Marx und Kant weiter zu führen, dass in dem Wesen und der Konstruktion des Marx'schen Systems, ganz so wie in dem Kant'schen, die Möglichkeiten zur Weiterentwicklung, zu Deutungen verschiedener Natur, zum „wirklichen" und „nicht wirklichen", sogar zum *Neo*-Marxismus verborgen liegen. Doch bis zu seinem Systeme, obgleich die wichtigsten Elemente, aus denen es sich zusammengestellt hat, auf der Hand lagen und zerstreut in Unordnung in Deutschland *allein* schon vorhanden waren, hatte Marx eine gewisse Entwicklung durchzumachen. Er hält ursprünglich ziemlich Schritt mit seinen Zeitgenossen und in mancher Hinsicht lässt sich seine geistige, chronologisch festgestellte Abhängigkeit von jenen deutlich merken. Er wird Junghegelianer, als der Junghegelianismus sein Jubiläumsjahr feierte. In seinem ersten Auftreten (in der „Rheinischen Zeitung", 1842), wie der Verfasser der „Geschichte der deutschen Socialdemokratie" treffend sagt, „trachtet er mit heisser Begier, aus der Welt der Wolken auf die Welt der Erde, aber doch des Hegelianers, der rein aus ideologischen Voraussetzungen seine Schlussfolgerungen zieht".[2]) Nun begann die

[1]) Es ist interessant, daran zu erinnern, dass der von deutschen Flüchtlingen gegründete *demokratisch-republikanische* Geheimbund der „Geächteten", in einen „Bund der Gerechten" umgewandelt wurde (nach Engels 1834, nach H. Schmidt 1833), siehe dessen Buch: „Die deutschen Flüchtlinge in der Schweiz und die erste deutsche Arbeiterbewegung. Zürich 1899

[2]) Fr. Mehring, Geschichte d. deutschen Socialdemokratie, erster Teil, 1897, pag. 109.

Digitized by Google

Freundschaft, die zwischen Hegel und den gesamten Wissenschaften einst bestand, allmählich zu schwinden, der logische Idealismus und der wissenschaftliche Positivismus verfeindeten sich einigermassen, um nach einer in Selbstanalysis und -Kritik verbrachten Zeit sich wieder einander zu nähern.

Marx ging denselben Gang, er macht ihn passiv wie aktiv mit. Er schloss sich nebenbei Feuerbach an, der *nach* Hegel — um mit Marx selber zu sprechen — epochemachend war.[1]) Derselbe Feuerbach, den Marx im Jahre 1865 im Vergleich zu Hegel für „durchaus arm" hielt, war von ihm im Jahre 1844 für den einzigen fähigen und grossen Gegner Hegels erklärt worden. Es war dies also zur Zeit, als Marx, wenn man mir den Ausdruck gestattet, noch kein Marxist war. Eben diese Phase des Marxschen Entwicklungsganges nähert ihn ihrem Inhalte nach dem philosophischen oder wahren Socialismus. Und so drängt sie sich von selbst auf, um hier ausführlich behandelt zu werden.

Ist vielleicht der Marx des „Westphalischen Dampfbotes", der „Deutschen Brüsseler Zeitung", des „Kommunistischen Manifestes" und der „Misère de la philosophie", noch vom Marx der fünfziger Jahre verschieden, insbesondere in Bezug auf die Acceptierung der Dialektik, nämlich der Widerspruchslogik (was noch einer näheren Untersuchung erfordert), so besteht doch kein grundsätzlicher Unterschied. Die, fast möchte ich sagen, Feuerbachianische Phase ist mehr im stande, Ansätze zum Marxismus, denn diesen selbst, aufzuweisen. Historischer Realismus, wie wir bald sehen werden, lebt hier scheinbar im Frieden mit absoluten Begriffen, wenn auch Feuerbachianischer Natur; das Augenmerk Marx' wird hier, im Einklang mit den Strauss, Bauer, Feuerbach, auf die Religion gerichtet und deren letztere Betrachtungsweise kommt auch bei ihm zum Vorschein. Elemente des Bauerschen Hegelianismus lassen sich hie und da noch bemerken, die spätere „ökonomische Basis" scheint noch zu schwanken, der proletarische Standpunkt kämpft mit dem Menschen des „wahren Socialismus", der aus dem allerdings Marxistischen Standpunkt betrachtete Utopismus spricht hier auch in Sachen der Praxis (wegen der politischen Revolution) noch das grosse Wort. Aber der Revolutionär Marx und dessen Stil sind schon hier im

[1]) Aus dem „Socialdemokrat", Nr. 16, 17 und 18, Jahrg. 1865. Abgedruckt in d. „Elend der Philosophie", dritte Auflage, pag. 24.

Digitized by Google

Aufschwung begriffen. Wie jene Zeit, so hat auch Marx noch ein Chaos in sich, was, der fein-psychologischen Bemerkung des genialen Künstler-Philosophen zufolge, ein gutes Zeichen ist. Wer Marx' ausgearbeitete Philosophie kennt, der weiss mitten in dieser Meinungsverwirrung den glänzenden Stern zu suchen. Dasselbe Chaos jedoch machte sich aber auch früher bei andern und zwar bei den „wahren Socialisten" geltend, aber erst Marx war im stande, die nötigen Konsequenzen zu ziehen. Kehren wir zurück: suchen wir unserer Aufgabe entgegen zu kommen und den Marx der „Deutsch-französischen Jahrbücher" und der „Heiligen Familie" zu erfassen.

Im September 1843 [1]) schrieb der mut-, hoffnungs- und planvolle junge Marx an den pessimistisch gestimmten, im Kampfe müde gewordenen und etwas abgeschmackten A. Ruge, er beabsichtige kein System à la Voyage en Icarie [2]) zu schaffen, sondern er strebe darnach, an das anzuknüpfen, was das „Hauptinteresse des jetzigen Deutschlands" bildet, und das ist ihm „einmal die Religion, dann die Politik". [3]) Marx ging bald ans Werk; während aber aus der Beschäftigung mit dem religiösen Problem, welches durch Strauss, Bauer und Feuerbach in die Debatte geworfen worden war, Marx, der Feuerbachianer, sich ergiebt, so wächst allmählich auf dem Feuerbachianischen Boden, aus der Berührung mit den Fragen des socialen Seins, oder einfach, in der alten Sprache ausgedrückt, mit der Politik ein spezifischer historischer Positivismus empor, der den späteren Anschauungen des Marxismus zu Grunde gelegt wurde. In der uns jedoch in Anspruch nehmenden Phase der Marx-Entwicklung fliessen die eben angedeuteten zwei Strömungen so dicht nebeneinander, dass es eine technische Notwendigkeit ist, sie isoliert zu betrachten. Auch für Marx war der Feuerbachianismus, dessen Charakteristik zu geben, wir oben bemüht waren, massgebend. Gänzlich sich auf ihn stützend, begann Marx einerseits die Spekulation des Hegelianismus anzugreifen und andererseits Anschauungen auszuarbeiten, die fast vollkommen mit demjenigen Feuerbachs übereinstimmten. Die spekulative Seite, welche Feuerbach Hegel entnommen, blieb auch Marx eine Zeit eigen und Spuren Bauerischen Hegelianismus traten dann und wann zum Vor-

[1]) Aus Kreutznach.

[2]) Er denkt hier an Cabet.

[3]) Ein Briefwechsel von 1843, „Deutsch-französische Jahrbücher", 1844, pag. 38.

Digitized by Google

schein; das so dringend von Br. Bauer in den Vordergrund geschobene und untersuchte Problem vom Selbstbewusstsein blieb in seiner nicht metaphysischen, sondern mehr psychologischen Fassung nicht ohne Einfluss sogar auf den späteren Marxismus, und die noch moderne Predigt von der Entwicklung des Selbstbewusstseins der Arbeiterklasse weist auch Nachwirkungen vom Bauerianismus auf: das sokratische *γνῶθι σεαυτόν* wird in Feuerbachs Mund in ein *γνῶθι τὸν ἄνθρωπον* schlechthin umgewandelt, dann geht dieses im Kopfe Marx' mit Zuhülfenahme der Socialphilosophen und der Socialisten allmählich in ein, um sich weiter in demselben Bilde zu bewegen: *γνῶθι τοῦτον τὸν ἄνθρωπον* (erkenne *diesen* Menschen), erkenne *diese* Gesellschaftsklasse, über; anstatt *Wesen* des Menschen, das bei Feuerbach das grosse Wort redet, wird Wesen der Klasse gesetzt und, um mit dem Meister dem Ziele sich zu nähern, weiss Marx, wie andere seiner Kollegen, das betreffende Wesen zum Bewusstsein zu bringen. Das Selbstbewusstsein jedes Wesens ist seine Aufgabe überhaupt, und das Selbstbewusstsein des Proletariats, das Bewusstsein seines Wesens, d. h. seiner sociologischen und historischen Bedeutung, seiner ihm in der Geschichte zugedachten Rolle, ist ihm ursprünglich und späterhin vielen Marxisten der letzte Zweck des Handelns. Wer wird hier den Hegelschen Intellektualismus, den Bruno Bauer, wie wir oben sahen, ausspann und auswob, übersehen wollen? Wer wird nicht vielmehr mit uns sich begnügen, den Bauerschen Intellektualismus als Unterbau der Psychologie dieses Marxismus anzuerkennen, einer Psychologie, die auf den durch Feuerbach zuerst in Deutschland eingeschlagenen Bahnen geführt wurde und dann unter dem Einfluss des grossen socialen Stromes, der aus Westen und aus den Tiefen des eigenen Landes floss, der hie und da schon auch in Deutschland seine Berichterstatter und Bearbeiter fand, auf wirkliche sociale Menschen, auf Menschen mit bestimmter Gesellschaftsthätigkeit, mit streng begrenzten Interessen angewandt wurde? Dieser Gedankengang liegt auf der Hand und soll höchst wahrscheinlich nur ein geschichtliches Geschehen, das einmal sich zugetragen hat, ausdrücken. Aber das ist schon mehr die Krone, welche das ganze Gebäude krönt, als dieses selbst. Wir aber haben zum Fundament zu schreiten und zuzusehen, wie die ersten Steine gelegt wurden, und welche Art von Cement sie festhielt.

Zu Anfang der vierziger Jahre war es für die Junghegelianer aller Schattierungen ausgemacht, dass die Religion vom Menschen

Digitized

stammt, und dass wenigstens ein gutes Stück Geschichte sich in ihr manifestiert hat. Diesen Gedanken scharf betont und positivistisch-philosophisch begründet zu haben, ist Feuerbachs Verdienst. Marx schloss sich seinem Ideengang an, zur Bildung dessen unter anderem „die Kritik der Religion als die Voraussetzung aller Kritik" diente.[1]) Er war sich bewusst, dass „*der Mensch die Religion macht,* nicht die Religion den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat." [2]) „Die Religion — heisst es weiter — ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, so lange er sich nicht um sich selbst bewegt." [3]) Stellt jedoch die Religion „die allgemeine Theorie dieser Welt" dar, erscheint sie als moralische Sanktion derselben, ist sie ferner „die *phantastische Verwirklichung* (g. v. Marx) des menschlichen Wesens", so ist es begreiflich, dass bei unserem Feuerbachianer der „Kampf gegen die Religion mittelbar der Kampf gegen *jene Welt,* deren geistiges *Aroma* die Religion ist", wurde, andererseits aber, dass sich die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts und die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik verwandelt. (Siehe ibid., 72 a. a. O., auch „Zur Judenfrage . . .", pag. 188 a. a. O.).

Die Forderung, nicht bei den religiösen Fragen allein stehen zu bleiben, erhält ihre Begründung, wenn man das menschliche „Wesen" Marx' demjenigen Feuerbachs gegenüber stellt. In den im Frühjahr 1845 niedergeschriebenen Sätzen über Feuerbach gab Marx, unserer Ansicht nach, eine kurze und deutliche Fassung seiner Anschauungen, die bereits früher zerstreut bei ihm schon zum Vorschein gekommen waren. Für uns handelt es sich hauptsächlich um das menschliche Wesen, diesen Allerzeuger, welcher in der von uns oben bereits erwähnten Feuerbachianischen Phase mehr einen abstrakten gattungsmässigen Charakter trägt, während bei Marx dieses nicht der Fall war. Einmal ist für Marx der Mensch „die Welt des Menschen", der Staat, die Societät. „Dieser Staat, diese Societät — meint er — produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewusstsein,* weil sie eine verkehrte Welt sind." [4])

[1]) „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", „Einleitung", pag. 71.
[2]) Ibid., a. a. O.
[3]) Ibid., pag. 72.
[4]) „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilos.", pag. 71.

Digitized by Google

Der wirkliche Jude — äussert sich Marx über eine Frage, die in den vierziger Jahren lebhaft diskutiert wurde — ist das Geheimnis der jüdischen Religion, keineswegs umgekehrt.[1]) Durch diese Ergänzung Feuerbachs, die auch durch andere Zeitgenossen Marx' geschah, sah man sich schon genötigt, die „verkehrte Welt" selbst anzugreifen. Die Religion ist nicht mehr der Grund, sondern nur noch ein „Phänomen der weltlichen Beschränktheit."[2])

Bevor wir unser Augenmerk auf andere Seiten des Feuerbachianismus Marx' lenken, sei es uns gestattet, auf die Spuren des Hegelianismus, die 1844 noch bei Marx zu finden waren, sowie auf die Ausrottung desselben, die er zu jener Zeit unternahm, hinzudeuten, um desto klarer seinen Feuerbachianismus kennen zu lernen und dann zu zeigen, wie unser philosophierender Autor noch nicht ins Reine mit sich gekommen war, und wie rein „Marxistische" Aussprüche noch im Widerspruch zu „Feuerbachianischen" standen.

Lässt sich das schon zum Abschluss gelangte Marxistische System, laut den Versicherungen seiner Begründer selbst, als ein dem Hegelschen inhaltlich diametral entgegengesetztes, jedoch in principiell-formeller Hinsicht identisches betrachten, so können wir doch *noch* im Jahre 1843 das letztere, das will heissen die principiellen Träger des Systems, aufweisen. Und darum „noch", weil, wenn allmählich mit der sich bei Marx gegen Hegel aufbäumenden Kritik die betreffenden Elemente auf eine Zeit lang bei Seite geschoben wurden, so wurde er sich späterhin der Notwendigkeit derselben doch bewusst.

Zeigt Marx schon in seinen Briefen an Ruge einen starken Zug zur Anerkennung der „Wirklichkeit" des bestehenden Seins als notwendige Voraussetzung für das richtige Verständnis, ja, als Ausgangspunkt für weitere Auffassung, so wird doch die betreffende Wirklichkeit mehr in Bauerscher Prägung angenommen, d. h. dieselbe existiert insofern, als sie zum Bewusstsein irgendwelcher, sagen wir, Volksschichten gelangt ist. „Die Vernunft — schrieb dort Marx nieder — hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form.[3]) Der Kritiker kann also *an jede Form des theoretischen*

[1]) Siehe u. a. „Heilige Familie", p. 167 f.

[2]) „Zur Judenfrage", pag. 188 a. a. O.

[3]) Hier ist Marx, wie vor ihm H. Heine, Hess u. a. über den Stein des Anstosses des liberalen Gedankens, nämlich über Hegels „Was ver-

Digitized by Google

und praktischen Bewusstseins (g. v. m.) anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit, die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln.[1])

Bekanntermassen ist es dem schon ausgearbeiteten Marxismus, ebenso wie dem Hegelianismus eigen, eine zur Betrachtung vorliegende Sache immer principiell zu fassen, d. h. aus dem Kern jener selbst, sowie aus den diesem innewohnenden, immanenten Kräften, welche sich in bestimmter Form zu entfalten haben, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des betreffenden Gegenstandes begreifen zu suchen. Dieses Hegelsche Moment, welches auch Feuerbach nicht fremd blieb, finden wir jetzt insbesondere (fast im Einklange mit Lorenz v. Stein) in der Betrachtung des Proletariats, worauf wir später zurückkommen werden. Auch ein zweites principiell-formelles Moment der Marxschen Geschichtsauffassung, das dem Hegelianismus zu entstammen scheint, ein Moment, welches in der Vorrede „Zur Kritik der politischen Oekonomie" etwa dahin lautet, dass das geschichtliche Geschehen ohne jedes Wissen des menschlichen Willens vor sich gehe und die Menschen in der Geschichte vielmehr gezwungen seien, das auszuführen, was der sogenannte objektive oder natürliche historische Prozess ihnen aufdrängt, gewann schon in den Marxschen Anschauungen von 1843 Raum. Diese zwei eben angedeuteten Elemente kommen bei unserem jungen Socialphilosophen wie folgt zum Ausdruck: „Wir treten . . . nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Princip entgegen: hier ist die Wahrheit, hier knie' nieder! Wir entwickeln der Welt, *aus den Principien der Welt* (g. v. m.), neue Principien, wir sagen ihr nicht: Lass ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen ihr die wahre Parole des Kampfes zuschreien. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewusstsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muss, wenn sie auch nicht will."[2]) Der Hegelsche Objektivismus, der sich aber auf den Feuerbachianismus zu stützen suchte, tritt klar hervor, wenn wir nach der Rolle des Individuums in der Geschichte fragen. Dann stellt es sich heraus, dass der Mensch nur im stande ist, die „eigenen Aktionen" der

---

nünftig ist, das ist wirklich" . . . hinausgekommen, obwohl, wie wir gleich sehen werden, noch im Jahre 1844 Hegels „Sociologie", in deren Vorrede dieser Gedanke zum Ausdruck kam, von Marx gepriesen wird.

[1]) „Deutsch-fr. Jahrb.", M. an R., pag. 38.

[2]) Ibid., pag. 39.

Digitized by Google

Welt zu „erklären", und dass der ganze Zweck überhaupt in nichts anderem bestehen kann, als darin, dass — „wie dieses" — nach Marx' Ansicht — „auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist" — die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewusste menschliche Form gebracht werden.[1]) In derselben Zeitschrift, wenn auch erst im nächsten Jahre, spendet Marx Hegel noch ein Lob, wenn er der Meinung ist, durch Hegel habe die deutsche Staats- und Rechtsphilosophie „ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten.[2])

Zur selben Zeit flimmert noch inmitten des Marxschen Realismus das Schlagwort des Hegelianismus, dem eine junghegelianische Bedeutung entspricht. Wir meinen den menschlichen Geist, dessen Entwicklungsstufen eine „unweltliche Form", d. h. ein religiöser Geist entspricht.[3]) So auch sollen die von den Revolutionären bekämpften deutschen Zustände zu Grunde gerichtet werden, da die Kritik, und zwar die theoretische Kritik, die eine Waffe bietet, ihr Urteil über sie gesprochen hat; dies in eine andere Art der junghegelianischen Sprache übersetzt, deren sich auch Marx bedient, wie folgt: „denn der Geist jener Zustände ist widerlegt."[4]) Der Kultus des Bewusstseins, der immer dem Marxismus eigen war, tritt in der so gekennzeichneten abstrakten Form, wobei beispielsweise der Philosophie eine ungeheuer grosse Bedeutung zugeschrieben wird,[5]) auch in eine andere, mehr realistische Richtung ein, von der später die Rede sein soll. Indem wir auf die Unbestimmtheit in letzterer Hinsicht, die sich hier bei Marx zeigt, hindeuten, sei ferner in der unserer Aufmerksamkeit unterliegenden Phase der Marx-Entwicklung auf die Beziehungen zum Hegelianismus hingewiesen. Da soll das erste grosse Werk Marx' ins Auge gefasst werden, dessen Ziel dahin gerichtet war, „die Illusionen der spekulativen Philosophie"[6]) zu zerstreuen. Der Kampf gegen den Hegelianismus, den Marx und Engels aufgenommen hatten, wurde zugleich ein Feldzug, der im Namen der unbeachtet gebliebenen individuellen und gesellschaft-

---

[1]) Ibid., a. a. O.

[2]) „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsph.", pag. 78 a. a. O.

[3]) Siehe „Zur Judenfrage", pag. 197.

[4]) „Zur Kritik d. Heg. Rechtsphilos.", pag. 73.

[5]) Im Jahre 1843.

[6]) „Heilige Familie", Vorrede (September 1844). Wir sprechen von *Marx'* „Heiliger Familie", da Engels hier ein ganz kleiner Teil gehört.

Digitized by Google

lichen Interessen des Menschen, den vornehmlich Feuerbach auf der Bühne angemeldet hatte, geführt wurde. Der Gesichtspunkt dieses leidenden Menschen wurde bald Marx' Waffe gegen jeweilige philosophische Konstruktionen, die der neuen Erscheinung der Geschichte, den mehr oder minder bewusst handelnden Massen, keinen Raum liessen. Und der bei Bauer ins Extreme entwickelte Intellektualismus bot dazu die beste Gelegenheit. Während Br. Bauer die Reform der Denkkategorien, denen die Seinskategorien zu folgen haben, forderte, wendet sich Marx mit Zuhülfenahme Feuerbachs gegen jede kategoriale Dialektik und eo facto weist er auf das Sein selbst hin, als Grund des Uebels und der Unvollkommenheit. Er will jetzt nichts vom „Geist" wissen, „der in der Wirklichkeit nur Kategorien erblickt."[1]) Ja, Feuerbach hat — meint Marx — „die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet"[2]) und wenn nicht die wahre Bedeutung des Menschen, so doch den Menschen schlechthin an die Stelle der Spekulation gesetzt. Feuerbachs wirklicher Mensch, auf Grundlage der Natur, bereitet nicht nur der Hegelschen, sondern aller Metaphysik ein Ende.[3]) Die drei Elemente, aus denen das Hegelsche System zusammengestellt ist, nämlich: der Substanz- und Selbstbewusstseinsbegriff, sowie die notwendig widerspruchsvolle Einheit von beiden, oder der absolute Geist sind nichts anderes, als „metaphysisch-travestierte", isoliert betrachtete Natur, Geist und Einheit von beiden. Das negativ-kritische Verhältnis Marx' zu Hegel tritt besonders in der principiellen Seite der Geschichtsauffassung hervor. Sahen wir oben in den Briefen an Ruge, einen sogenannten von Hegel stammenden historischen Objektivismus walten, der einen wirklichen Ansatz zum Marxismus darbot und dem am letzten Ende Marx und Engels sich zuwandten, so ist jetzt, während ihres Hingerissen-werdens durch Feuerbach ein allerdings historischer Subjektivismus zu verzeichnen. Marx zollt also Feuerbach Tribut in jeder Hinsicht. „Die Geschichte — glaubte Marx, der Feuerbachianer — thut nichts.... Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das Alles thut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die „Geschichte", die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durch-

[1]) „Heilige Familie", pag. 73.

[2]) Ibid., pag. 139.

[3]) Siehe ibid., pag. 220—221, auch pag. 197.

Digitized by Google

zuarbeiten, sondern sie ist *nichts* als die Thätigkeit des *seine Zwecke verfolgenden Menschen*“ [1]) (g. v. m.).

In diesem Fall haben wir eine geschichtliche Teleologie, die sonst dem Sinn des Marxismus fremd ist — durch das völlige Verwerfen Hegels und durch den Anschluss an Feuerbach schlagen die rein metaphysischen Probleme bei Marx eine Richtung ein, welche dem in den späteren Werken Marx' niedergelegten und durch Engels weitergeführten philosophischen Materialismus vorarbeitete. Wurde also Marx durch den Feuerbachianismus in geschichtsphilosophischer Hinsicht auf dem Wege zur materialistischen Geschichtsansicht aufgehalten, so wurde er dafür auf dem rein philosophischen Gebiete in der betreffenden Richtung gefördert.

So gelang es erst — nach Marx — dem Feuerbach „der den Hegel auf Hegelschem Standpunkt vollendete und kritisierte“ den alten Gegensatz des Spiritualismus und Materialismus zu überwinden.[2]) Der Materialismus des XVIII. Jahrhunderts, der ihm schon damals nicht unbekannt war, ist eine Philosophie, die der Metaphysik gegenübergestellt wurde. Marx geht aber weiter und ist bemüht nachzuweisen, wie der betreffende Materialismus in den Socialismus und Kommunismus einmünden musste.[3]) Sein damaliges Urteil über das uns interessierende Problem, das übrigens bei ihm nie einer tiefern Analysis unterworfen worden war, beschränkt sich auf ganz triviale Aussagen, Hegel habe in seiner Geschichtsphilosophie, wie Naturphilosophie nicht Recht, denn dort gebiert der Sohn die Mutter, der Geist die Natur, die christliche Religion das Heidentum, das Resultat den Anfang.[4])

Der philosophisch-materialistische Standpunkt soll im Grunde genommen durch die Bekämpfung des Idealismus in einer andern Form bestärkt werden. Es ist das grosse Problem von der Nicht-Existenz oder Existenz der Aussenwelt, das zu lösen Marx auf praktischem Gebiete, wie nach vielen Jahren abermals Engels, unternommen hat. Es bedarf selbstverständlich keiner näheren Ausführung, um zu wissen, zu welcher Meinung ein Feuerbachianer gelangen konnte. „Jeder der Sinne des Menschen — glaubt Marx — zwingt ihn, an den Sinn der Welt und der Individuen ausser

[1]) „Heilige Familie“, pag. 139 f., siehe auch pag. 188.
[2]) „Heil. Famil.“, pag. 141, s. a. pag. 220.
[3]) Ibid., siehe pag. 206 f.
[4]) Ibid., pag. 267.

Digitized by Google

ihm zu glauben und selbst sein *profaner* Magen erinnert ihn täglich daran, dass die Welt ausser ihm nicht leer, sondern das eigentlich erfüllende ist."[1]) Die sinnliche Wirklichkeit erfüllt hier also die Aufgabe, die Einbildungen des Idealismus, oder wie wir es ausdrücken würden, die eiserne Logik des kritischen Idealismus umzuwerfen und totzuschlagen. Hier konnte es sich aber nur darum handeln, Marx' Argumente in Wirklichkeit lediglich Feuerbachianischer Natur anzuführen. Der direkte Einfluss Feuerbachs, der sich hier stark bemerkbar machte, tritt auch beim Ziele, das sich Marx damals setzte, hervor. An diesem Orte findet sich nun der Punkt, wo Marx dem „wahren Socialisten" am nächsten stand. Es ist die Menschheitsphilosophie mit ihrer allgemein menschlichen Emancipation und mit ihrem abstrakten, wie absoluten Humanismus, den die Autoren der „Heiligen Familie" in einen „realen Humanismus" umzuwandeln bestrebt waren. Wie die übrigen gleichgesinnten Zeitgenossen, weiss auch Marx den Kommunismus à la Cabet, Weitling durch Feuerbachsche Ethik zu korrigieren. Was ist denn der betreffende Kommunismus anders, als eine infizierte Erscheinung des humanistischen Princips"? fragt sich Marx. Ist Kommunismus überhaupt nur ein Gegensatz von Privateigentum, so stellt er nur eine gewisse besondere Verwirklichung des socialistischen Princips dar.[2]) Das ganze socialistische Princip ist jetzt für ihn zu eng und zu klein, es ist doch, *„nur die eine Seite, welche* (g. v. m.) *die Realität des wahren menschlichen Wesens betrifft."*[3]) Wozu die teilweisen Emancipationen, nämlich eine politische, ökonomische etc. durchmachen, wenn es möglich ist, insbesondere für den Deutschen die *„Emancipation des Menschen"* [4]) auf einmal durchzukämpfen.[5]) Man braucht doch darüber nicht zu klagen, dass Deutschland in Bezug auf sociale Kämpfe dem Westen gegenüber zurückgeblieben ist. Die Deutschen — hier ist Marx wieder nicht originell und wiederholt wörtlich das schon früher von Andern ausgesprochene — haben ihre „Geschichte in Gedanken erlebt in der Philosophie".[6])

[1]) „Heilige Familie", pag. 188 a. a. O.

[2]) Siehe „Deutsch-fr. Jahrb.", Br. an R., pag. 37 f.

[3]) Ibid., pag. 38.

[4]) „Zur Kritik d. Hegelschen Rechtsph.", pag. 85.

[5]) Siehe auch „Zur Judenfrage", pag. 198.

[6]) „Zur Kritik d. Hegelschen Rechtsph.", pag. 76. — „Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein", ibid., pag. 76 a. a. O.

Digitized by Google

Was aber das höchste gewonnene Princip, nämlich der socialistische Humanismus durchzuführen hat und welche Merkmale dessen praktische Existenz kennzeichnen, dem gab Marx wie folgt Ausdruck (was übrigens auf den Frieden, den er zwischen Feuerbachs Gattungsmenschen und seinem und seiner Konsorten gesellschaftlichen Menschen herzustellen bestrebt war, hindeutet): „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst, wenn der Mensch seine „force propres" als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emancipation vollbracht."[1])

Welche Massregeln jedoch getroffen werden müssen, um den betreffenden Humanismus ins Leben zu rufen, darauf gab die bei Marx aufkeimende Klassenkampftheorie eine Antwort, auf die wir bald unser Augenmerk richten wollen.

b) Ansätze zur künftigen Geschichtsdoktrin in der Feuerbachianischen Phase.

Haben wir auch nicht das *logische* Recht, von einem sogenannten historischen Materialisten zu fordern, er dürfe auch zu gleicher Zeit naturphilosophischer Materialist sein, sowie von einem naturphilosophischen Materialisten, er müsse in der Geschichtsansicht den Materialismus in der Prägung von Marx-Engels acceptieren, so führte dennoch *historisch* der durch Feuerbach angeregte Materialismus zu einem allerdings mehr naiven historischen Realismus. Wenigstens wurde auf diesem Wege die Möglichkeit geschaffen, für den sich in Theorie, wie in Praxis aufdrängenden Realismus Verständnis zu gewinnen. Ist die Sinnlichkeit das einzige wahre Kriterium jeder wirklichen Existenz, so soll das sociale Leiden eo ipso auch philosophisch das Einzig beachtenswerte Phänomen darbieten, das im socialen Sein als Ausgangspunkt gelten darf. Mit andern Worten, die Bedürfnisse der Menschen sind es, an die Marx ursprünglich anknüpfen zu müssen glaubte — und von diesem Zeitpunkte datiert sein historischer Realismus. Nun taucht gleich die Frage auf: was kann er unter Bedürfnissen verstanden haben und ob er überhaupt

[1]) „Zur Judenfrage", pag. 202.

Digitized by Google

über dieses Problem des socialen Realismus damals sich klar geworden ist?

Wie aus dem schon oben Angedeuteten zu schliessen ist, sind ursprünglich (auch noch teilweise im Jahre 1844) die realen Bedürfnisse Marx in Wirklichkeit ganz unreal. So soll einmal (1843) „an den wirklichen Kämpfen" [1]) angeknüpft werden, diese aber sind die religiösen und politischen Fragen, die im Grunde ein kleines Häuflein der deutschen Intelligenz in Anspruch nehmen. Mit dem Uebersehen der realen Bedürfnisse (wenn wir an dem hier zur Schau kommenden Standpunkt festhalten) trifft die völlig utopistische Erklärung Marx' zusammen, nicht die radikale Revolution, welche die allgemein menschliche Emancipation bezweckt, sei „ein utopistischer Traum", sondern vielmehr die politische.

Geschah hier bei Marx' wie bei den übrigen Zeitgenossen eine Identifizierung der Interessen der philosophisch geschulten Intelligenz mit derjenigen des Volkes [2]) (und eben dazu führte die nivellierende Philosophie) so weiss doch Marx durch die principielle Stellung des Problems von einigen seiner social-philosophischen Kollegen sich grundsätzlich zu unterscheiden. *„Es genügt nicht"* — hier kommt dieser principielle Unterschied zum Ausdruck — *„dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen"* [3]) (g. v. m.).

Diese Wirklichkeit ist jedoch Nichts, als die Bedürfnisse. . . . . „Die Bedürfnisse der Völker" — wir haben hier, ich möchte fast sagen, eine Theorie der Bedürfnisse in der Geschichte — „sind . . . . die letzten Gründe ihrer Befriedigung." [4]) Mit einer solchen Theorie war es schon leicht, sich in der Richtung zum historischen Realismus zu bewegen, und wenn Hindernisse im Wege sich vorfanden, so stammten sie zweifelsohne aus demselben philosophischen Kram, aus dem Marx die erste Anregung zu seiner betreffenden Doktrin

[1]) Ibid., pag. 39.

[2]) Vergl. „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie". . . . „Der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes hat bisher nur unter seinem *Hirnschädel* gewuchert", pag. 77.

[3]) „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphil.", pag. 80. Und ferner „Eine radikale Revolution kann nur die Revolution *radikaler Bedürfnisse* (g. v. m.) sein, deren Voraussetzungen und Geburtsstätten eben zu fehlen scheinen", ibid., a. a. O.

[4]) „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", pag. 74.

Digitized by Google

bekam. Eben daraus erklärt sich der Charakter des ursprünglichen Marx'schen Realismus, der noch im abstrakten Feuerbachianismus steckte. So schonungslos Schritt auf Schritt entwickelt sich Marx in der Richtung seiner künftigen Anschauungen, dass er der Meinung Ausdruck gab, „dass die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch die materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.[1]) Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird" — nun erscheint mittendrin Feuerbach: „radikal sein — meint Marx — ist die Sache an der Wurzel zu fassen. *Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.*"[2]) Mit andern Worten — und hier knüpft Marx an den kategorischen Imperativ des Feuerbachianers an — da man durch die Religionskritik zur Ansicht gelangt, der Mensch sei dem Menschen das höchste Wesen, so seien *„alle Verhältnisse umzuwerfen,* in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes Wesen ist."[3])

Auf solche Weise versuchte es ursprünglich Marx, die revolutionären Resultate der Philosophie mit einer Art historischen Positivismus in Verbindung zu bringen.

Allein neben diesem Eklekticismus beginnt der betreffende Realismus sich in das umzuwandeln, was späterhin unter materialistischer Geschichtsauffassung figuriert. In der „Heiligen Familie" sind schon, wie wir sehen werden, die groben Konturen jener philosophisch-geschichtlichen Doktrin aufgezeichnet, um in den Arbeiten vom Jahre 1847 eine solche Gestalt anzunehmen, die mindestens gestattet, von da an den ersten Lebenstag jener zu rechnen. Das grösste Ergebnis in letzter Hinsicht, zu dem Marx in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern", (1844) gelangt ist, was nochmals präzis in der „Heiligen Familie" (pag. 189) betont wird, von dem Hervorheben des Proletariats, der Klassentheorie bisweilen abgesehen — ist der Gedanke von der Abhängigkeit des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft oder der Politik von den gesellschaftlichen Zuständen. Das Hauptcharakteristikum derselben sollen die ökonomischen Sphären des socialen Seins bieten, was

[1]) „Die Theorie wird in einem Volke immer nur soweit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist", ibid., pag. 80.

[2]) G. v. m., ibid., pag. 79.

[3]) Ibid., pag. 79 a. a. O.

Digitized by Google

überall hervorleuchtet. So sieht er „ein Hauptproblem der modernen Zeit" in dem Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums zu der politischen Welt". [1])

Bei der Besprechung der Judenfrage tritt wieder der ökonomische Moment hervor. Ja, die gesamte Judenfrage wird dahin schablonisiert, was aber als Protest den Bauerschen Spekulationen gegenüber sehr wertvoll erscheint, dass sie einfach zu einer Frage des „Schachers" und dessen Voraussetzungen [2]) proklamiert wird. Mit der Negation der eben angeführten ökonomischen Ursachen weicht der Boden des sogenannten jüdischen Bewusstseins und der Konflikt der Individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen" (ibid.) ist dahin. [3])

Noch bestimmter wird die Judenfrage vom ökonomischen Standpunkt aus in der „Heiligen Familie" erörtert, was mehr mit dem ganzen Charakter dieser Schrift im Einklang steht. Das Judentum nebst seiner gesamten Geschichte — heisst es hier ganz im Geiste des historischen Materialismus — sei „*nur* (gesperrt von mir) in der *kommerziellen und industriellen Praxis.* [4]) Ueberhaupt für *alle* Geschichte stellt „die grob-*materielle* Produktion auf der Erde die Geburtsstätte" dar. [5]) Der Konstruierung dieser Basis der menschlichen Gesellschaft haftet eine bestimmte Naturnotwendigkeit an. Der Arbeiter und der Unternehmer, die zwei kontrahierenden Parteien in der Industrie, sowie der Handel mit den übrigen nationalökonomischen Verhältnissen sind durch den ökonomischen Prozess selbst *gezwungen*, diese oder jene Stelle und Gestalt anzunehmen, in solches oder jenes Verhältnis zu treten. [6]) Die gesellschaftliche Oekonomik und zwar das moderne Privateigentum wird infolge der innewohnenden, immanenten Kräfte bestimmte Bewegungen durchzumachen haben, die erst im Zusammenhange mit dem Klassenproblem von uns erörtert werden. Hier sei noch auf die sogenannten

---

[1]) „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilos.", pag. 75.

[2]) Siehe „Zur Judenfrage", pag. 214.

[3]) Bis dahin kann nach Marx das Judentum politisch emancipiert werden.

[4]) „Heilige Familie", pag. 169.

[5]) „Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik." Gegen Bruno Bauer und Konsorten. Von Friedrich Engels und Karl Marx. Frankfurt a. M. Litterarische Anstalt. J. Rütten, 1845, pag. 238.

[6]) Ibid., pag. 38.

Digitized by Google

Ideologien hingedeutet, welche Marx von den wirtschaftlichen Zuständen abgeleitet wissen will.

Die Philosophie — was mit Feuerbachs Aussage über denselben Gegenstand durchaus übereinstimmt — war immer nach Marx ein abstrakter Ausdruck der bestehenden Zustände, sowie eine „ideelle Ergänzung" derselben und musste wegen „ihres imaginären Unterschiedes von der Welt der vorhandenen Zustände" wähnen, den wirklichen Menschen tief unter sich gelassen zu haben.[1]) Wie Marx sich bemühte, um mit ihm selbst zu sprechen, die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit zu erklären, kam seinerzeit abermals in Anlehnung an die Junghegelianer, Feuerbach mit eingeschlossen, zum Ausdruck.[2]) Was allein die politischen und socialen Bestrebungen anbetrifft, so sind sie im Zusammenhang mit der Klassenlage in der Gesellschaft zu fassen, obzwar beispielsweise der öffentliche Zustand der modernen bürgerlichen Gesellschaft seine Grundlage in der Anarchie derselben hat, wenn auch jener seinerseits dem Bestehen der letzteren Vorschub leistet.[3]) Schon daraus leuchtet hervor, dass in unserer Phase Marx über die angedeuteten Fragen mit sich noch nicht ins Reine gekommen war. Hier haben wir noch keine sozusagen monistische Auffassung der gesamten Werte der Gesellschaft auf der späteren Engelschen Art, die vielmehr dahin hinausläuft, alle Ideologien, Ideale und Bestrebungen den Reibungen zwischen den Gesellschaftsklassen zuzuschreiben, welche ihrerseits durch ein bestimmtes ökonomisches Geschehen determiniert, erzeugt und bedingt werden.

Das Hervorragende, das uns hier entgegenleuchtet, ist die Betrachtung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung vom Klassenstandpunkte aus. Die Bourgeoisie und das Proletariat, welche Begriffe hier ganz verschwommen auftreten, welche übrigens meines Wissens, nie wissenschaftlich von Marx oder Engels fixiert wurden, sind es, mit denen hier Marx und in manchen Fällen durchaus weniger glücklich, als es oben bei L. v. Stein der Fall war, operiert. Besondere Aufmerksamkeit fiel dem Proletariate zu teil, dessen historische Bedeutung, wie Marx es vorgiebt, die socialistischen Schriftsteller zur Genüge betonten. Während in den „Deutsch-

[1]) „Heilige Familie", pag. 50; *auch* „Deutsch-französische Jahrbücher", „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", pag. 77.

[2]) Siehe auch „Zur Kritik der Heg. Rechtsphilos.", pag. 71 f.

[3]) „Heilige Familie", pag. 183.

Digitized by Google

französischen Jahrbüchern", wenn auch wahrscheinlich methodologisch, Marx aus der Notwendigkeit der allgemein menschlichen Emancipation an das Proletariat, infolge dessen sociologischen Wesens, sich zu wenden für nötig fand, so verfährt er in der „Heiligen Familie", wo nach Proudhon auf Marx, seinem eigenen Geständnisse zufolge, die „genialen Umrisse" [1]) Engels eine grosse Wirkung ausgeübt haben, beinahe umgekehrt: die blosse Analysierung des rein ökonomischen Organismus mit Zuhülfenahme der Hegelschen Dialektik bringt das Proletariat und dessen potentiale Kräfte und prästabilierte Gesellschaftsthätigkeit hervor. Bezeichnet man das dortige Verfahren als ein deduktiv-logisches, so eignet es sich, den hier eingeschlagenen Weg einen induktiv-dialektischen zu nennen. Beide, ersterer infolge Mangels an wissenschaftlicher Fixierung des Ausgangspunktes (der Deduktion), der andere, ausser der Vernachlässigung des ersteren, infolge mangelnder Erkenntnis des beobachtenden Objektes, stehen selbstverständlich tief unter dem Niveau realistischer Wissenschaftlichkeit. Trotzdem mutet es uns wie ein Meilenschritt an, wenn Marx erklärt (wenn auch im Anschluss an Vorläufer und Zeitgenossen), dem Kopfe, nämlich der Philosophie, müsse ein Herz, nämlich das Proletariat, entsprechen. In die reale Sprache übertragen, hat das Proletariat die allgemein menschliche Emancipation, dieses Schlussergebnis der deutschen Philosophie, ins Leben zu rufen. So wird speziell für Deutschland von Marx, wie von den übrigen deutschen Socialisten, die alleinige Bedeutung der arbeitenden Klasse auf den Schild gehoben.

Wo — fragt Marx — ist die positive Möglichkeit der deutschen Emancipation? Und giebt die folgende Antwort, aus der seine Vorstellung vom Wesen des Proletariats, sowie des bei ihm berechtigten Kultus desselben, klar hervortritt: „In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein *besonderes Unrecht*, sondern das Unrecht *schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegen-

[1]) „Zur Kritik der Nationalökonomie", „Deutsch-franz. Jahrb.", 1844.

Digitized by Google

satz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emancipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft zu emancipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die völlige *Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat." [1])

Also: Marx sehnt sich hier nach dem Proletariate, welches vermöge seiner Grundnatur im stande wäre, dasjenige Ideal durchzuführen, das er sich beim deutschen Idealismus geholt.

Von ganz anderer Seite wird die Sache in der schon manchmal angeführten ersten grossen Schrift gefasst. Schon in den „Briefen" [2]) deutet Marx eine Art Zusammenbruch an: die dominierende Rolle in der Bestimmung des Ganges des sogenannten volkswirtschaftlichen Geschehens kommt dem letzteren selbst zu. „Das System des Erwerbs und Handelns, des Besitzes und der Ausbeutung der Menschen führt aber noch viel schneller, als die Vermehrung der Bevölkerung zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft." [3]) Um die hier zum Ausdruck kommenden ökonomischen Kategorien auf rein national-ökonomischem Gebiete in eine Einheit, an deren Spitze das Privateigentum stände, aufzulösen, bedurften aber die ökonomisch-rechtlichen Ausführungen Proudhons eine Korrektur im Bewusstsein Marx' zu erfahren, die durch die von Engels im Jahre 1844 niedergelegten wirtschaftlichen Ansichten veranlasst wurde. Das neugebildete Ganze, das auch bei Marx unter dem breiten Namen der Welt des Privateigentums figuriert, schliesst in sich zwei notwendige Gegensätze ein, nämlich den Reichtum, das Privateigentum, das infolge seiner Natur gezwungen ist „sich selbst und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten." Denn in seiner Existenz fühlt das Privateigentum sich befriedigt und findet darin seine positive Seite. Im direkten Gegensatz zu diesem positiven Moment stellt das Proletariat als Proletariat die negative Seite dar. Ferner ist es die „Unruhe des Gegensatzes, das aufgelöste und sich

[1]) „Heilige Familie", pag. 84.

[2]) Im Jahre 1843.

[3]) M. an R. (Köln, im Mai 1843). „Deutsch-französische Jahrbücher", pag. 27.

Digitized by Google

auflösende Privateigentum.“ [1]) Auf dieser dialektischen (also im Sinne Hegels) Natur des Privateigentums-Systems sollen die heutigen Klassengegensätze basieren: „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen eine menschliche Selbstentfremdung dar.“ Während aber die erstere vermöge der Stellung, die sie lediglich abhängig von den äusseren ökonomischen Verhältnissen notwendigerweise behauptet, sich in dieser sogenannten Selbstentfremdung wohl findet, ja die letztere als Mittel zur Macht verwertet und scheinbar glaubt, das Ideal des Menschen erreicht zu haben — was alles sie dazu verleitet, zur konservativen, erhaltenden Partei zu werden, oder wie Marx, der hier stark hegelianisch aufzutreten scheint, sich ausdrückt, zur Aktion des Erhaltens des Gegensatzes — so geht aus der Lage des Proletariats ein ganz anderes Verhalten hervor: das Proletariat fühlt sich innerhalb des betreffenden Gegensatzes vernichtet, beherrscht, einer unmenschlichen Existenz preisgegeben und daher geht von ihm die Losung aus: der Gegensatz unterliegt der Vernichtung. Der Proletarier macht nach dem Wortlaute Marx' nicht die „destruktive Partei“ aus. [2]) So kommt noch ein Stück der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung zur Schau: die Organisation der Produktion erzeugt die Klassen, sowie den Klassenantagonismus und bedingt die social-politischen Bewegungen und Strebungen und Hoffnungen der letzteren mit sich. Auf diese Weise nähert sich Marx seinem hegelianischen Objektivismus, der besonders in der Fixierung der historischen Mission der Arbeiterklasse klar zu Tage tritt. Marx will zwar nicht mehr mit den Wünschen des gesamten Proletariats rechnen, wozu ihn, wie wir sehen, sein früherer Realismus der Bedürfnisse verleitete, es handelt sich für ihn nicht mehr um das Ziel, das sich sogar das ganze Proletariat „einstweilen vorstellt“, sondern darum, „was es (das Proletariat) ist und was es diesem *Sein* gemäss geschichtlich zu thun *gezwungen* (g. v. m.) sein wird.“ [3]) Und in seiner eigenen „Lebenssituation, in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft“ ist das geschichtliche Thun des Proletariats „unwiderruflich vorgezeichnet.“ [4])

[1]) „H. Fam.“, pag. 43.
[2]) Siehe „Heilige Familie“, pag. 43—44.
[3]) Ibid., a. a. O.
[4]) Ibid., pag. 45.

Digitized by Google

Auf die allerdings erzwungene Aktion des Proletariats, sowie auf den notwendigerweise zum Bewusstsein gebrachten Elendszustand desselben wird jetzt durch Marx die ganze Hoffnung bezüglich des Heranbrechens der socialistischen Ordnung abgestellt. Hier ist noch keine Spur von der Konzentration der Kapitalien, sowie dem Zusammenbruch der wirtschaftlichen Gebilde. Es ist vielmehr die, wenn man so will, durch den Feuerbachianismus eingeleitete Ansicht von der Selbstthätigkeit des Menschen, sowie die durch den Bauerianismus hervorgehobene intellektualistische Psychologie, welche beiden Momente Marx einmal in Einklang mit dem immanent sich selbstentwickelnden objektiven ökonomischen Geschehen bringt, andererseits jedoch *nur* diesen sozusagen subjektiven Faktoren die aktive Rolle in der Bewegung zum Ziele zuschreibt. Deutlicher konnte sich Marx in dieser Hinsicht nicht fassen, als wie folgt:

„Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewusstlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat *als* Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewusste Elend, die ihre Entmenschung und damit [1]) sich selbst aufhebende Entmenschung. Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt, wie es das Urteil vollzieht, welches die Lohnarbeit über sich selbst verhängt, indem sie den fremden Reichtum und das eigene Elend erzeugt. Wenn das Proletariat siegt, so ist dadurch . . . das Proletariat wie sein bedingter Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.“ [2]) Daraus, sowie aus anderen Stellen, geht hervor: da die Not des Proletariats, dieses Produkt der Industrie, eine „nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische“ ist, da ferner ein solcher Zustand mittelbar, wie unmittelbar das Bewusstsein des Arbeiters erfasst, welches nun dem letzteren die Notwendigkeit aufdrängt, das Uebel an der Wurzel zu fassen, so ist es hier im Grunde genommen die uns so oft Sorge bereitende sogenannte Verelendungstheorie, die da das grosse Wort spricht. Die notwendige Verelendung der Massen und die daraus folgende nicht

[1]) Nota bene! Welcher Bauerianismus.

[2]) „Heilige Familie“, pag. 44 a. a. O. und ff.

Digitized by Google

minder notwendige Arbeit in gewisser Richtung unter dem Schädel des Proletariats — und wohlan! die Exploitation des Menschen durch den Menschen ist dahin. Schon früher betonte Marx, dass die Geschichte eine Aktion der *Massen* und nicht der auserwählten Einzelnen sei. Jetzt im Anschluss an den ganzen, bisherigen Gedankengang stellt er eine Forderung auf, welche übrigens bei den socialistischen Schriftstellern hie und da betont wurde, für die unseres Erachtens jedoch der theoretische wie praktische Socialismus ihm immer Dank wissen wird. *Das Proletariat kann und muss sich selbst befreien.*“ [1]) (g. v. m.) lautete schon da scharf diese Forderung. Die Erfüllung dieser kann aber nur mit der Aufhebung der Klassengesellschaft zu Tage treten. Ein grosser Teil des französischen und englischen Proletariats — spricht noch der, allerdings auf dem socialpolitischen Gebiete, völlige Utopist Marx — ist „sich seiner geschichtlichen Aufgabe bewusst.“ [2]) Ueber die Form des zu erstrebenden Ideals lässt sich Marx weder hier, noch meines Wissens später genau aus.

Wir halten es für sehr wichtig, hier festgestellt zu haben, wie lange noch, bevor Marx seine socialen und ökonomischen Studien begonnen hatte, die Grundlinien zu seiner Geschichtsphilosophie und last not least zur ursprünglichen socialen Praxis bei ihm selbst vorhanden waren. Diese Thatsache bestätigt noch mehr die im allgemeinen sehr wichtige Ansicht, der Marxismus gehöre in die Geschichte der Philosophie. [3]) Er baute sich mehr auf dem deduktiven Wege auf, und reine Deduktionen waren es, die Marx ursprünglich sogar auf dem praktischen Gebiete leiteten. Einen Fall des letzteren soll sein älteres Verhältnis zur Politik bieten.

c) Marx und die Politik.

Wie wir festgestellt haben, war Marx, wie übrigens in kleinerem Grade auch Engels, zur Zeit, als der sogenannte philosophische Socialismus die Hegemonie in Deutschland behauptete, mit sich noch nicht ins Reine gekommen. Mit dem „wahren Socialismus“ teilte er das Schicksal, sich nicht klar über das ganze ihres „Systems“ zu werden, mit ihm war auch er einer politischen Abstinenz preisgegeben.

[1]) „H. F.“, pag. 45.

[2]) Ibid., 45 a. a. O.

[3]) Vergl. dazu Dr. Ch. Schitlolwsky „Beiträge zur Geschichte und Kritik des Marxismus“, Deutsche Worte, XVI. Jahrg., 7. u. 8. Heft, pag. 337.

Digitized by Google

wie jener fand er kein Verständnis für die Demokratie und ursprünglich blieb ihm der Fernblick betreffs der kapitalistischen Entwicklung noch ganz fremd. Ein solches Wirrwar bei einem Mann in logischer und philosophisch- oder genauer psychologisch einheitlicher Beziehung vom Schlage eines Spinozas findet gänzlich seinen Grund in den äusseren Einflüssen, denen Marx unterworfen war, und die loszuwerden, ihm noch die Zeit gefehlt hatte. Wie der Feuerbachianismus und einige Elemente des Hegelianismus zusammenmarschierten, bedarf jetzt kaum einer näheren Ausführung. Was die industrielle Entwicklung anbelangt, so sah er sie durch eine falsche Brille an — und hier wird wohl der utopistische Socialismus auf ihn die sentimental-romantische Wirkung ausgeübt haben. Erinnert man sich jedoch an die wirkliche wirtschaftliche Krisis, die damals in Europa herrschte, so ist noch eine Entschuldigung für Marx' da. Die kapitalistische Blüte Englands und Frankreichs erklärte er einfach als einen *„alten, faulen Zustand"*,[1]) welcher von dem *„Monopol"* begleitet wird, das bereits bis zu seinen letzten Konsequenzen gelangt ist.[2]) Und diejenigen, die es für Deutschland gut hielten (die Motive sind uns hier ganz gleichgültig), dem industriellen Prozesse Raum zu öffnen, erweisen sich ihm selbstverständlich als solche, die das anzufangen wissen, womit man im Westen „zu enden beginnt".[3]) Dieser Umstand aber brachte ihm, der noch Anhänger einer Zusammenbruchstheorie war, welche durch Verelendung natürlicherweise gefördert wird, keinen Kummer. Auch in Deutschland werde doch das Monopol bald „bis zu den letzten Konsequenzen" kommen.

Diese schablonenhafte vereinfachte Lösung der socialen Frage gesellte sich aber zu den meines Erachtens drei übrigen Ursachen, die auch Marx veranlassten, der sozusagen konstitutionellen Politik den Rücken zu kehren.

Eine von diesen drei Ursachen fällt auf das Konto des französischen Socialismus, der es nicht verstand, die von ihm ins Leben gerufene Klassenkampftheorie genügend auszudenken.[4])

[1]) G. v. m. „Zur Kritik der Heg. Rechtsphil.", pag. 76.

[2]) Ibid., a. a. O.

[3]) Ibid., a. a. O.

[4]) Die in der jüngsten Zeit merkwürdig auch *französischen* Socialisten, wenn auch in anderer Form, weh thut. Man denke nur an den Streit Geude u. Konsorten mit Jaures über die Klassenpolitik der Arbeiterklasse.

Digitized by Google

Wir meinen hier das Verhältnis des ganzen „wahren oder philosophischen Socialismus“ zur politischen Revolution, welche dem deutschen Bürgertum gegen den Absolutismus bevorstand, die aber als *bürgerliche* Angelegenheit abgewiesen wurde. In der That — fragt Marx — „worauf beruht die politische Revolution?“ „Darauf“, antwortet er, „dass ein *Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emancipiert und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, dass eine bestimmte Klasse von ihrer *besonderen Situation* aus die allgemeine Emancipation der Gesellschaft unternimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, dass die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z. B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann.“ [1]) Wozu also lediglich der herrschenden Bourgeoisie in die Hände arbeiten?!

Die zwei übrigen Ursachen solchen negativen Verhaltens sind mehr einheimischer Prägung.

Es ist einmal die schon von uns angeführte, damals allgemein verbreitete, noch von Heine herrührende Ansicht, Deutschland habe in Gedanken das durchgemacht, was der Westen in Revolutionen und Kämpfen, diese Begriffe nicht im metaphorischen Sinne gebraucht, vollzogen hat. Steht nun England und Frankreich am Vorabend des entschiedenen, letzten Kampfes jedweder socialen Ausbeutung der arbeitenden Klassen gegenüber, so findet sich desto näher — raisonnierten die „Wahren“ — das deutsche „humane“ Volk am Eingang des „ewigen Reiches“. Ja, Deutschland soll vermöge der Höhe, auf die seine philosophischen Principien gestiegen waren, mehr Anspruch auf das „Heilige Reich“ erheben.

Andererseits muss hier der Einfluss, den Hegels Rechtsphilosophie auf Marx ausgeübt hat, in Betracht gezogen werden. Und dieser Umstand war vielleicht in unserer Sache von entscheidender Bedeutung. In der That, Marx ahnte gar nicht, wofür auch socialpsychologische Gründe einen Teil der Verantwortlichkeit tragen, dass Hegels rechtlich-politische Ausführungen vom Geiste jener konservativen, stark antiliberalen sogenannten historischen Schule (Savigny) beseelt waren, welche es verstanden hat — nach Marx eigenem Ausdrucke — die Niederträchtigkeit von heute durch die Niederträchtigkeit von gestern zu legitimieren. [2]) Hegel ist daher das gänzlich abgeneigte Verhältnis des Marxismus

[1]) „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilos.“, pag. 81—82.

[2]) „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, pag. 73.

Digitized by Google

dem Liberalismus gegenüber zu verdanken. Auch Hegel ist der Urheber, wenn wir social-psychologische Gründe ausser Acht lassen, des Umstandes, dass lange Zeit der Marxismus keinen Versuch anstellte, den inneren Faden zwischen der liberalen und socialistischen Socialansicht aufzusuchen, der zweifelsohne [1]) existiert. Einen Beweis für die hier von uns zu verteidigende Ansicht soll nebenbei die Thatsache liefern, die sich neuerdings abspielt. Als neuerdings innerhalb des Marxismus selbst die Neigung, über die Hegelianischen Bausteine des Marxismus hinauszukommen, Boden zu fassen begann, dann fehlte es nicht an betreffenden Versuchen.[2])

Diese vier hier angeführten Ursachen sollten insgesamt berufen sein, über Marx' damaliges negatives Verhältnis zu der rein politischen bürgerlichen Revolution, wie zum liberalen Demokratismus überhaupt Aufschluss zu geben. Uebrigens wäre die politische Revolution in Deutschland — so meinte Marx — vier Jahre vor dem Ausbruch — ein „utopischer Traum". Eine Revolution, welche „die Pfeiler des Hauses stehen lässt", für eine solche „teilweise" Revolution würde das deutsche „Volk", vor dessen Gesicht der souveräne Mensch strahlte, sich nicht begeistern können.

So urteilte der noch völlig in historischen und philosophischen Vorurteilen befangene Marx. Zwar ein Jahr vor der politischen Revolution, da, wie es scheint, der Glaube an die baldige förmliche sociale Revolution die deutschen Socialisten verlassen hatte, hegte Engels die Hoffnung „der Emancipation des Bürgertums in Preussen und Deutschland würde die Emancipation des Proletariats auf dem Fusse nachfolgen".[3]) Diese über unser Problem geänderte Ansicht gehört jedoch schon einer andern Phase der Marx-Entwicklung an, die ausserhalb des Rahmens unserer Aufgabe steht.

---

[1]) Man denke nur an den Rechtsstaat eines Rousseau und Kant.

[2]) Die letzte Thatsache hängt selbstverständlich mit der Entwicklung, insbesondere der socialistischen Praxis, zusammen.

[3]) „Deutsche Brüsseler-Zeitung" 1847. Nr. 27, „Das Proletariat in Preussen, seine Quelle und Abhülfe" (unterzeichnet F. E.). Engels' Ansicht soll auch die Marxsche ausdrücken. Vom Jahre 1844 an waren sie (M. u. E.) doch über ihre Grundansichten einig.

Digitized by Google

Schluss-Kapitel.

Ueberblicke.

a) Die Aufklärung, die Aufklärer der Hegelschen Schule und Arnold Ruge auf dem Wege von Metaphysik zum Positivismus und socialen Radikalismus.

Um den innern Zusammenhang zwischen den bisher vorgeführten Ideengängen schärfer hervortreten zu lassen, um ferner die hier bei uns in Betracht gezogenen Ansichten einer systematischen Zusammensetzung entgegenzubringen und ihren Kern herauszuschälen, haben wir dies Nachwort folgen lassen, das dadurch schon seine Berechtigung erhält. Allerdings geht diese Berechtigung auch aus einem andern Grunde hervor. Wir meinen damit einerseits auf einige Keime der *modernen* Ansichten hinweisen und dadurch die Erkenntnis der deutschen Aufklärung, ihren Charakters, sowie der Ideenprozesse der neuesten Zeit fördern zu können. Erst wenn man die Probleme isoliert von ihren eigentümlichen Existenzbedingungen anzuschauen bekommt, wird es möglich, ihre Verwandtschaft mit solchen aus anderen Regionen hervorgegangenen festzustellen. Und das ist gerade für das geschichtsphilosophische und speziell bei uns auch für das praktische Interesse von grosser Tragweite.

Merkwürdig scheint es auf den ersten Blick, dass die, ich möchte fast sagen, verspätete deutsche Aufklärung eine Philosophie zu ihrem Stammvater hatte, die den schroffsten Gegensatz zu den Quellen des französischen Aufschwungs des XVIII. Jahrhunderts bildet. In der That. Wo in der Geschichte der kulturellen Gesellschaften die Belebung und Renaissance der Gesamtverhältnisse eines bestimmten Gemeinwesens auf die Tagesordnung tritt, dort tritt uns auch das grosse Problem — von der menschlichen Persönlichkeit entgegen. Ueberhaupt werden in den Renaissance-Abschnitten der kulturellen Menschheit schliesslich alle Einzelprobleme immer von einem höhern

Digitized by Google

Standpunkt, aus dem Gesichtspunkte eines Systems geklärt und betrachtet. In den Epochen, wo die Menschheit mit neuen aktuellen Kräften zu arbeiten beginnt, erhöht sich notwendigerweise der Wert der Persönlichkeit und die letztere ist es, die in den Vordergrund des Systems tritt. Die Idee des Socialismus, welche den differenzierten Gesellschaften schon als solchen im Laufe der gesamten Geschichte anhaftet, gewinnt für sich, wenigstens in ihrer negativen Form [1]), mehr Verständnis — und die Forderungen des Tages treten im Bewusstsein des denkenden Teiles der betreffenden Menschheit in innigste Verbindung mit dem, allerdings mehr geahnten, höchsten Ideale menschlichen Gemeinwesens. Man hatte damals gemeint, hauptsächlich für die sogenannte Idee der Menschheit zu kämpfen, im Grunde genommen streitet man aber wesentlich für die Klassen-Interessen des Tages, oder richtiger und genauer, für die Verbreitung der Rechte und Entwicklung des Bewusstseins von diesen Rechten. Alle Resultate der menschlichen Erkenntnis scheinen sich „objektiv" vereinigt zu haben, um den Denkenden Hilfe zu leisten. So wusste auch das revolutionäre XVIII. Jahrhundert sogar die metaphysischen Probleme zu Gunsten der in den Vordergrund getretenen Persönlichkeit auszulegen. Diese Auslegung, sieht man von dem Grund derselben ab, gestaltete sich derartig, dass sie alles sanktionierte, was dem Zustande des damaligen revolutionären Bewusstseins entsprach. Nichts soll widerstehen, was die Vernunft als unvernünftig anerkannte. Und um das Unvernünftige zu stürzen, bedarf es der Willensfreiheit, die wir alle besitzen. Und in der That ist diese nichts, als die Einsicht der Möglichkeit, unsere Handlungen nach den Forderungen des Kulturbewusstseins einzurichten. Das Kulturbewusstsein aber ging damals Hand in Hand mit dem Aufschwung der neuen Gesellschaftsklassen, was ihm noch mehr Kraft und Macht verschaffte. Jedenfalls wurde notwendigerweise durch den Kampf der ganzen Bourgeoisie gegen die alten Stände und Zustände auch die Freiheit und der Wert des Individuums überhaupt gefördert und desto enthusiastischer war der Glaube an ihre diesseitige Möglichkeit. Unter dem Titel des Naturrechts wuchs da ein speziell politischer Liberalismus empor, ein Liberalismus, der mit dem heutigen, durch die Wucher-Interessen der Bourgeoisie degradierten nur noch den Namen gemeinsam hat. War er theoretisch ursprünglich mehr nach den beschränkten Interessen

[1]) Siehe darüber oben „Einleitung".

Digitized by Google

des Bürgertums zugeschnitten,[1]) so begnügt sich Rousseaus „Contrat Social" mit der Freiheit allein nicht mehr. Vielmehr sollen Freiheit und Gleichheit in einer gewissen Synthese verarbeitet werden, womit nun die Aufgabe der modernen Demokratie aufgeworfen wurde.

Doch erst Kant war es vorbehalten, die Grundansichten des Demokratismus zu verkündigen, indem er einen „Rechtsstaat" forderte, welcher den Staat als blosses Herrschaftsinstitut verwirft, an dessen Stelle mehr einen freien Rechtsbund setzend. Denkt man da an die dem Staate von Kant aufgedrängten Pflichten, die dem Gesetze der Coexistenz der Freiheit sich zu unterordnen haben, ferner an die Solidaritätsforderung, die seiner ganzen Rechtslehre anhaftet, dann an seine Hoffnung, dass als Resultat der vollkommenen Staatsordnung die völlige Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten sich ergeben würde etc., so klingen dann und wann sogar socialistische Ansätze uns ins Ohr. Das Recht ist es bei Kant, das dem Staate die Ziele setzt, sowie die Schranken seiner Wirksamkeit bestimmt. Es selbst aber soll zu jeder Zeit sich auf den freien Willen des Individuums gründen, was auch Rousseau schon forderte. Durch die innere sittliche Freiheit soll die äussere[2]) beherrscht und reguliert werden. Während jedoch Rousseau die von ihm geforderte Ordnung der Dinge irgendwo ausserhalb der kulturellen Geschichte, im sogenannten Naturzustand einzubürgern sich genötigt sah, so besass Kant Kühnheit und Glauben genug, um innerhalb der geschichtlichen Bahn sein Gesellschaftsideal aufzubauen. Das hing, wie es scheint, zusammen mit der ganzen auf Probleme der menschlichen Existenz von Kant gerichteten Thätigkeit, die zum grossen Teil darin bestand, die Resultate, zu denen der englische und französische Gedanke gelangt war, den Deutschen zu verkündigen. Dabei aber suchte er den Wert und die Bedeutung all dieser Gedanken genau abzumessen und abzuwiegen. Damit wurde auch zu gleicher Zeit ein selbständiger und eigenartiger Gang der Gedankenentwicklung Deutschlands bestimmt. An Kant schlossen sich bekanntermassen eine Reihe Männer von der Grösse Lessings, Schillers, Göthes, Herders und des kühn-genialen J. G. Fichte an, die den

[1]) Es braucht nur erinnert zu werden an die in gewissem Sinne Ideologen desselben, wie *Montesquieu*, *Diderots*, *Holbach*, die die Forderung der persönlichen Freiheit guthiessen, die jedoch die „Massen" in eine unbehagliche Stimmung zu bringen schienen.

[2]) Rechtliche und politische.

Digitized by Google

sogenannten deutschen Humanismus verkündigten. Man schritt zur Reformation auf allen Gebieten des menschlichen Daseins; Religion und Kunst, Moral und Sitte, Staat und Gesellschaftsverhältnisse, die Wechselbeziehung zwischen beiden, auch die Wirtschafts- und Socialpolitik, sogar die Wissenschaftsaufgaben beschäftigten die Dichter und Philosophen. Die da unternommene Revision der sämtlichen Sphären der Menschheitsexistenz brach in eine förmliche Aufklärung aus. Und Johann Gottlieb Fichte ist es gewissermassen zu teil geworden, die Konsequenzen zu ziehen und die notwendige Forderung jeder Renaissance, den hohen Wert der Persönlichkeit, auf den Schild zu erheben. Dieser Aufklärer ist es, der noch mehr als Kant im Grunde genommen den Liberalismus als wirtschaftspolitisches System diskreditierte. Es soll von grosser Wichtigkeit für die nachgefolgte Entwicklung Deutschlands gewesen sein, dass der Liberalismus keinen grossen *rein* liberalen Theoretiker aufzuweisen im stande war. Bei Fichte ist der socialistische Gedanke in seiner ganzen Fülle vertreten in Bezug auf das Positive desselben, sowie rein Negative. Wie im Jahre 1800 der Philosoph die Befugnisse des „Rechtsstaates" dahin erweitert wissen wollte, um eine socialistische geregelte Gesellschaftsordnung [1]) zu fördern, wurde neuerdings öfters ausgeführt. Wir möchten hier jedoch die von Fichte anonym herausgegebenen zwei Bändchen über die grosse französische Revolution, die schon aus dem Jahre 1793 stammen, erwähnen. Hier tritt scharf, um mit Fichte selbst zu reden, ein Demokratismus auf, der sich gegen alle Gesellschaftsverhältnisse richtet. Fichte anerkennt hier ganz offen das Recht der unterdrückten Klassen, sich von *jeder* Exploitation zu befreien. Abgesehen davon, dass bei unserem Philosophen, dem Revolutionären, die Bevorrechtungen oder das historische Recht eine vernichtende Kritik im Vergleich mit dem sogenannten vernünftigen oder Menschenrechte schlechthin erleidet, so erhebt Fichte die von den Klassen aufgefassten Interessen zum eigentlichen Richter ihrer Berechtigung, indem seine beissende Kritik die herrschende Klasse ins Auge fasst. Es erinnert so stark an Ansichten der modernsten Politik, dass wir gern dem Philosophen

[1]) Wir haben hier im Auge Fichtes: »Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik". Neuerdings pflegte man F. Lassalle, wegen seines *nationalen* Socialismus, mit Recht in Verbindung mit Fichtes *geschlossenem* Handelsstaat zu bringen.

Digitized by Google

selbst das Wort erteilen. „Es ist wahr — wendet sich der kühne Fichte — Ritter vom goldenen Vliess, der du nichts weiter bist, als das — es ist wahr, und niemand läugnet es dir ab, dass es für dich sehr unbequem sein würde, wenn die Achtung für deine hohe Geburt, für deine Titel und deine Orden sich plötzlich aus der Welt verlören und du auf einmal bloss nach deinem persönlichen Werte geehrt werden solltest; wenn alles von deinen Gütern, dessen Besitz sich auf *ungerechte Rechte* gründet, dir abgenommen werden sollte; — es ist wahr, dass du der Verachtetste und Aermste unter den Menschen werden, dass du in das tiefste Elend versinken würdest; aber verzeihe — die Frage war auch gar nicht von deinem Elende oder Nichtelende; sie war von unserm Rechte. Was dich elend macht, kann nie recht sein, meinst du. Aber siehe hier deine bisher von dir unterdrückten leibeigenen Sklaven: — es würde sie wahrhaftig sehr glücklich machen, selbst dasjenige deiner Schätze, was du mit Recht besitzest, unter sich zu teilen; dich zu ihrem Sklaven zu machen, wie sie bisher die deinigen waren; deine Söhne und Töchter zu Knechten und Mägden zu nehmen, wie du bisher die ihren dazu nahmst; dich vor sich her die Welt treiben zu lassen, wie sie sie bisher vor dir trieben; — sie rufen uns zu: der Reiche, der Begünstigte gehört nicht zum Volke; er hat keinen Anteil an den allgemeinen Menschenrechten! Das ist ihr Interesse. Ihre Schlüsse sind so gründlich, als die deinigen. Was sie glücklich macht, könne nie unrecht sein, meinen sie. Sollten wir sie nicht hören? — Nun, so erlaube, dass wir auch dich nicht hören.“ [1]) Daraus würde man aber mit Unrecht schliessen. Fichte verteidige das aufkommende Bürgertum dem feudalen Adel gegenüber. Mit Unrecht, wiederhole ich, könnte ein solcher Schluss gezogen werden, denn unser Revolutionär-Philosoph äussert sich ziemlich klar über das Eigentum in *allen* ihm bekannten Gestalten. In dieser letzten Hinsicht tritt er da mehr als Vorkämpfer von Proudhon und Stirner, als des Kommunismus auf. Er ist stark von Rousseau beeinflusst und in Hinsicht auf den sog. Vertrag und Menschenrechte entscheidet er die Frage. Aber, wie immer, entscheidet er auch da radikal, von seinem Gesichtspunkte aus die Sache an der Wurzel fassend. Das Eigentum, als ein blosses *Vorrecht*, soll vor dem Menschenrecht

[1]) Vergl. Köppen: „Fichte und die Revolution“. Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik.“ Herausgegeben von A. Ruge, I. Bd., Zürich und Winterthur, 1843, pag. 159 f.

Digitized by Google

scheitern. Die expropriierten Eigentümer aber will er so lange unterstützt wissen, bis sie selbst gelernt haben, zu arbeiten, „um sich selbst zu ernähren". Man kann wohl sagen, dass die sociale Frage des XVIII. Jahrhunderts, die hauptsächlich sich auf die Bauernfrage konzentrierte, hier zum Ausdruck kam. Die zwei grossen Feinde des damaligen Fortschritts: der Adel als Gesellschaftsklasse und die Kirche, will Fichte ganz aus der Welt schaffen. Die Kirche — meint der jedenfalls originelle Anhänger Rousseaus — gründete ihren Besitz keineswegs auf Arbeitsertrag, sondern auf blossen „Tauschvertrag". „Sie vertauscht himmlische Güter — spottet er ernst — die sie im Ueberflusse besitzt, gegen irdische, die sie gar nicht verachtet. Nun — meint er — jetzt glaubt man nicht an die himmlischen Güter, diese sind auch von den angeblich Kontrahierenden nicht ausgenutzt worden, es sei vielmehr Zeit, den sog. Vertrag abzubrechen und der Kirche zu überlassen, „mit ihrer Verdammung" die Aufgeklärten zu belegen: diese soll doch keinen grossen Eindruck mehr machen." Die völlige Umwälzung der Zustände erschien Fichte, wie schon den Franzosen, a priori berechtigt. Die Empirie, die Geschichte, die zu jener Zeit von allen Reaktionären berufen war, ihre reaktionären Gesinnungen und Forderungen zu bestätigen, lässt Fichte noch das Wort führen bei der Wahl der Mittel, mit denen einmal eine Revolution durchgeführt werden darf; aber keineswegs als Entscheiderin über die Berechtigung der Revolution selbst. Da ist nur eine einzige Richterin möglich, die in eins zusammenfallenden: Vernunft und Persönlichkeit. Die Vernunftethik wurde zum höchsten Standpunkte erhoben.

Dem hier angedeuteten revolutionären Zuge des vorigen Jahrhunderts tritt zuerst im 19. Jahrhundert eine starke Gegenströmung entgegen, und wie absonderlich es scheinen mag, auch auf den ersten Blick in der Gestalt des Historismus. Es genügt nur an den bekannten Feldzug sämtlicher Wissenschaften gegen den Umsturz fördernden Rationalismus zu erinnern, um die reaktionäre Figur des angeblichen Historismus zu fassen. Anstatt der revolutionären Kirche des XVIII. Jahrhunderts, die sich Vernunft genannt hatte und in der man den Gottes-Glauben verkörpert sah, zu huldigen, erblickte man jetzt das Höchste in dem sogenannten objektiven Prozess der historischen und sonstigen Ereignisse und warf sich auf die Knie vor dem mächtigen *Gesetz*. Man fand sich im Grunde genommen von einer Art Fetischismus bemächtigt und man betete

Digitized by Google

in allen Tonarten den „natürlichen Gang der Dinge“ an. Es erhob sich der konservative Gewaltherrscher Hegel, dessen Macht zum Teil schon daran zu messen ist, dass es ihm gelungen ist, den Einfluss der oben erwähnten Humanisten und Aufklärer gänzlich aufzuheben. Es scheint mir sehr tief gedacht zu sein, wenn man Hegel als den „*Umkehrphilosophen*“ bezeichnete. Er kehrte nicht nur die tief reformatorischen Forderungen des XVIII. Jahrhunderts um, sondern die Natur seiner Philosophie erlaubte immanent, wenn auch innerhalb des von jeher prästabilierten Entwicklungsganges des absoluten Geistes, eine Umkehrung seiner Umkehrung. Sein System trug in seiner Anwendung auf das sociale Gebiet im Grunde genommen einen Januskopf. Der Konservative und der sogenannte Umstürzler sollten beide *am Ende* da ihre Befriedigung finden. Hegel selbst, als er den Weg betrat, eine Schule zu gründen, erscheint reaktionär auch im indirekten Sinne: er gab den Schein, dass sogar die absterbende Theologie, um wie viel mehr die Monarchie, in seinem Systeme sich Erfrischung holen können. Das oben von uns angedeutete Princip, mit dem die kulturell-menschlichen Renaissances zu messen seien, und zwar das menschliche Individuum [1]) (dessen Auffassung), wurde durch Hegel in der Philosophie, wie in der Praxis völlig herabgesetzt, vertrieben und vernichtet. Es wurde im Grunde zu einem der nichtigsten Stiftchen am grossen absoluten Rad gemacht und zwar zu einem mehr passiven Mitglied desselben. Wo dagegen Hegel der Persönlichkeit einen gewissen Raum übrig liess, so geschah das in facto zu Gunsten der reaktionären Theologie, wie Aristokratie. Bekanntermassen sind es Jesus Christus und noch ein paar Sterbliche, über die sich in letzter Hinsicht Hegels Tugend ausschüttete. In praktischer Hinsicht tritt bei ihm das Individuelle dem Allgemeinen gegenüber zurück, die Interessen der Gesellschaft werden mit denen des Staates indentifiziert und in der

[1]) In dieser Hinsicht könnten wir sagen, der Mensch sei ein *individuelles* Wesen, aber damit will ich auf keine Weise einem Aristoteles sein *ζῶον πολιτικόν*, Karl v. Linné seinen Homo Sapiens etc. in Abrede stellen. Ich glaube nur zu wiederholen, dass jedes von diesen Epiteta nur eine Seite des menschlichen Wesens umfasst und darum machen alle auf das gleiche Recht Anspruch. Diese Ansicht giebt sich etwa kund in folgender Aeusserung psychologischer Natur Hegels: „Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind.“ G. W. F. Hegel: Encyclopädie . . . erster Teil, Die Logik (Werke, 6 Bd.). Berlin, 1840, pag. 47—48.

Digitized by Google

That mit den Interessen der höchst undemokratischen preussischen Monarchie. Der Historismus — denkt man an einen in den vierziger Jahren geäusserten Gedanken — diente damals nur dazu, „die Niederträchtigkeit von heute mit der Niederträchtigkeit von gestern" zu entschuldigen. Und eine solche Philosophie wirkte in praktischer Hinsicht umso reaktionärer zu einer Zeit, wo die Traditionen der alten Gesellschaftsorganisation noch fest in den Köpfen wurzelten, während die neue Ordnung, welche dieselbe abzuwechseln im Begriffe war, noch keinen festen Boden gefasst hatte.

Der Historiker *Gervinus* bemüht sich eine allgemeine Charakteristik des innern Zustandes Europas um das Jahr 1815 zu entwerfen, die besonders meiner Erachtung nach für Deutschland zutreffend ist. Er schreibt wie folgt: „Ein unsicheres Schwanken teilte damals die verschiedenen Kreise und Schichten der Gesellschaft selbst bis in den Schoss der Regierungen hinein, ein Schaukeln zwischen den Ideen und Menschen der früheren und der jüngsten Zeit, zwischen den Neuerungen der nächsten revolutionären Vergangenheit und den Rückstrebungen nach den veralteten Staatsordnungen des vorigen Jahrhunderts." [1]) Zu dieser Zeit gab es in Deutschland ausser dem Adel so gut wie keine selbstbewusste Klasse. Das emporkeimende Bürgertum war noch nicht im stande, selbstständig aufzutreten und wurde vielmehr gezwungen, in den Fussstapfen des Adels zu wandeln. Der Adel hingegen entfaltete eine umfangreiche Thätigkeit: er gründet Vereine, agitiert und giebt sich auf jede Art und Weise Mühe, das Bewusstsein zu erwecken, dass er es ist, der berufen ist, die gesamte Gesellschaftsordnung der verpesteten Luft der staatsgefährlichen Ideen zu entreissen. Und in der That (blickt man nur auf die damals sich entfaltende Agrargesetzgebung hin), seine Bemühungen blieben nicht ohne Erfolg. Die sogenannte Geschichte wollte es, dass die Hegelsche Philosophie auch den Kastenbestrebungen der höheren Stände zu Hülfe kam. Obwohl man aber *en masse* die socialpolitischen Entbehrungen stärker als diejenigen der sonstigen Sphären des menschlichen Daseins empfindet, so kamen trotzdem zunächst im Grunde die ernsten Angriffe auf das konservative absolute System von einer ganz andern Seite her. Nicht der bekannte Satz der Vorrede zur „Rechtsphilo-

[1]) „Geschichte des XIX. Jahrhunderts", Leipzig, 1865, VII. Bd., pag. 1.

Digitized by Google

sophie“ [1]) bedrohte ernstlich die Existenz des Hegelianismus, wie ihn auch nur die populären Köpfe des, ich möchte sagen, Befreiungsdecenniums für wichtig hielten, sondern es waren, was aus dem Obigen hervorzugehen scheint, zuvörderst die religiösen Probleme. Das mag damit im Zusammenhang gestanden haben, dass die in den Vordergrund getretene Wissenschaft auf keine Weise die Theologie und ihre Voraussetzungen mit der Hegelschen Philosophie versöhnt wissen konnte. Ferner lag noch der erst vor kurzem erfolgte Sturz der theologischen Gelahrsamkeit frisch im Gedächtnis. Dann, worauf neuerdings mit Recht hingewiesen wurde, wirkte ja psychologisch der Protestantismus tiefer auf die Gemüter, als beispielsweise der Katholicismus, vielleicht wegen des mehr liberalen Charakters des ersteren. Dem entsprechend soll er auch eine stärkere Gegenströmung hervorgerufen haben. Und der Streit, welcher sich um die oben berücksichtigten religiösen Probleme drehte, war im Grunde ein Kampf gegen das protestantische Christentum, das im Begriff war, den Sitten die Normen und den preussischen Gesellschafts- und Staatsformen seine „hohe“ Sanktion zu verleihen.

Dieser Kampf ging, wie wir bereits wissen, bald in einen Kampf um eine mehr positive Weltansicht und um die Renaissance Deutschlands überhaupt über. In letzterer Hinsicht suchte man, wenn auch unbewusst, an den durch Hegel und die allgemein-europäische Reaktion abgerissenen Faden der deutschen Aufklärung wieder anzuknüpfen. Auf rein philosophischem Boden geschah das, indem man einerseits gegen die blosse Spekulation anzukämpfen begann, gegen die auf deutschem Boden schon Kant seinen Protest erhoben hatte, der aber leider insbesondere durch Hegel eine Zeit lang übertönt wurde, andererseits dadurch, dass man sich der sozusagen revolutionären Methode, die doch bekanntermassen hauptsächlich auf Kant zurückzuführen ist.[2]) bemächtigt hat. Das spezifisch Hegelsche hingegen wirkte in Bezug auf die Praxis nur zurückhaltend, konservativ. Für die Praxis erhoben die Junghegelianer ein Princip, das, wie oben angedeutet, jede Renaissance begleitet. Schon Strauss schuf die

[1]) „*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.*“ (Gesperrt von *Hegel*); pag. 17 der oben citierten Ausgabe.

[2]) Wir erinnern hier nur an die Kategorien Kants, von welchen je die dritte einer Klasse die zwei vorhergehenden in sich vereinigte und an die daraus hervorgegangene Triade Fichtes, was zur Hegels Methode vornehmlich Anstoss gab.

Digitized by Google

Vorbedingung für eine demokratische Auffassung des Individuums, indem er die Idee auf viele sich verbreitet wissen wollte. Bauer strebte zunächst den „wirklich" freien Menschen an und in der Bauerschen Schule gelangt der Subjektivismus zu seinem Extrem, indem die Anhänger dieser am Ende immer das Selbstbewusstsein mit einzelnen Menschen verknüpft sahen. Feuerbach machte den gemäss seiner Erkenntnis aufgefassten Menschen zum Ausgangspunkt seiner Ausführungen und Stirner beugt sich vor der selbständigen, rücksichtslosen Persönlichkeit. Es will scheinen, dass Stirner hier Fichte wiederholt, wenn auch auf einer diametral entgegengesetzten Grundlage. Und der auf den Schultern dieser Aufklärung und Erhöhung der Würde und des Wertes der menschlichen Persönlichkeit sich emporhebende „wahre oder philosophische Socialismus" machte den Menschen mit seinen rigorosen Forderungen zum Ausgangspunkt und Endzweck seiner Bestrebungen. Die Bruchstücke des gewonnenen Positivismus, auf den noch einmal zurückgekommen werden soll, führten uns zu einer Art Realismus, in dem man die menschliche Persönlichkeit als solche zu fassen beginnt. Die übriggebliebenen Reste der Spekulation in Gemeinschaft mit dem utopistischen französischen Socialismus, der im Grossen und Ganzen eher autokratisch, aristokratisch, aber keineswegs demokratisch war, führten auch zum deutschen, von uns schon kennen gelernten *absoluten* Socialismus mit seinem offen antidemokratischen Zug. Durch die Philosophie, d. h. in diesem Falle durch die Spekulation, soll nach der oben vernommenen Meinung der Vierziger, Deutschland das in Gedanken durchlebt haben, was der „Westen" in Thaten durchgekämpft hatte. Durch diese Philosophie hat der Socialismus im Grunde keine demokratische Vorbedingung nötig, durch sie endlich wurde das realistische Wesen des „humanen" Deutschen gänzlich verkannt. Erst der auf dem Boden dieses Socialismus emporgewachsene Marxistische Socialismus fängt an, dem Positivismus mehr Rechnung zu tragen, wenn auch andererseits dessen Voraussetzungen insoweit antipositivistisch, antirealistisch sich erweisen, inwieweit sie sich aufs spezifisch Hegelsche stützen. Erst inwiefern der Marxismus selbst über einige seiner Seiten, oder der Socialismus überhaupt über eine gewisse Art Marxismus hinauszugehen wusste und es noch jetzt weiss, insofern wurde und wird der Demokratismus Rousseaus und Kants mit dem Socialismus verschmolzen und aufs innigste verbunden. Und das *muss* geschehen. Nur dann wird unserer Ansicht nach der

Digitized by Google

Socialismus sich auf seiner wirklich ehrenvollen Würde und Höhe, sowie auf seinem Platze in der Geschichte der menschlichen Entwicklung behaupten können, wenn es ihm gelingen wird, die Forderungen der mehr und mehr in den Vordergrund tretenden idealpsychologischen Seite des Individuums am geeignetsten in positiver Richtung zu befriedigen. Der ursprünglich etwas antidemokratische Zug des Socialismus hat Persönlichkeiten von sich abgestossen, die speziell im Befreiungsdecennium vielleicht am stärksten geholfen hatten, dem Socialismus den Boden zu ebnen.

Der englische Naturforscher Huxley meinte einmal, es gebe zweierlei Arten grosser Männer: einige — und diese sind die grössten und hervorragendsten, die die Menschheit überhaupt kennt — welche Gedanken äussern, die bestimmt sind, nach zwei oder drei Jahrhunderten allgemeines Erbteil aller zu werden — und solche, und das sind die minder grossen, die ein lebhaftes Abbild ihrer Epoche sind. Wollten wir den soeben geäusserten Gedanken erweitern, so gehört der eine lange Zeit vorwärtsschreitende Junghegelianer *Arnold Ruge* zu den letzteren. Es ist wahr, Arnold Ruge war kein völlig origineller Kopf, aber Niemand verstand es richtiger, Hegel, Strauss, Bauer und Feuerbach zu fassen, wenn er es auch in einer mehr vereinfachten Art gethan hat. Dafür ist es ihm aber zu teil geworden, dem sogenannten Publikum verständlicher als seine Zeitgenossen zu werden. Ruge war es, der durch That und Schrift den Junghegelianismus in corpore den Denkenden nahe gebracht hat. Seine Energie, wie sein aufnehmender kritischer Geist machten aus ihm einen förmlichen Apostel des radikalen Flügels des absoluten Systems. Verfolgt man seinen Gedankengang nur innerhalb der Periode 1838 bis 1844, so hat man vor sich alle Stufen der uns in Anspruch nehmenden Art des Hegelianismus, wie die Peripetieen seines Kampfes. Ruge ist ein richtiges Thermometer dieser heissen sechs Jahre; nach seiner Temperaturhöhe ist es daher ziemlich leicht, die glänzende Phase des deutschen Denkens zu resumieren. Als es aber zu heiss geworden, sprengte das Quecksilber das Thermometer und Ruge weigerte sich, sein Gesellschaftsamt fortan zu verwalten.

Eines der grössten Verdienste Ruges war es, dass er es verstanden hat, die gegeneinander strömenden Richtungen, namentlich den kritisierten Hegelianismus und die zu einer negativen Kritik auffordernden deutschen socialpolitischen Verhältnisse einander näher zu rücken. Er, wie der Russe Bakunin, wusste am frühesten in

Digitized by Google

Deutschland die praktischen Konsequenzen in socialpolitischer Hinsicht aus dem radikalen Hegeltum zu ziehen, um sie dann auf das vor sich gehende Gesellschaftsdasein anzuwenden. Er trug also dazu bei, die Philosophie *social* zu machen. Wenn es nachher Ruges Aufgabe geworden, der Ergebnisse des linken Flügels des Hegelianismus sich zu bemächtigen und sie den weiteren Kreisen mitzuteilen, so fieng er diese seine Carrière selbständig an. Auf eigene Hand, möchte ich sagen, wurde er zum Hegelianer.[1]) Der Kampfnatur Ruges, in der, um mit ihm selbst zu reden, nicht wenig „Fichtesches Blut" rann, verdankte der kritische Hegelianismus auf direkte, sowie indirekte Weise[2]) seine Verbreitung. Trefflich charakterisieren meines Erachtens Ruge die folgenden von Feuerbach über ihn hingeworfenen Worte: „Er ist Meister, wo er beurteilt, was unter ihm, unter seinem Standpunkt, aber Schüler, wo er beurteilen will, was über ihm, ausser seinem Standpunkt steht."[3]) Ruges Standpunkt aber ist von Anfang an insofern selbständig, als er immer in den Theorien mehr das Allgemeine fasst und gewisse individuellen Momente jener ausser acht lässt, was unter anderem auf das bei ihm bemerkbare Streben, die Theorie in den Dienst der Praxis zu stellen, zurückzuführen ist. Schon vor dem Erscheinen der „Halleschen Jahrbücher" huldigte Ruge, der Hegelianer, einem „neuen Rationalismus", der bereits, und wahrscheinlich gewissermassen im Anschluss an Strauss, nur „das

---

[1]) Er hat sogar eine kurze Zeit, bevor der Junghegelianismus Boden zu fassen begann, als Privatdocent an der Universität Halle geweilt, wo er sich bemühte, Vorlesungen über Hegelsche Logik und Metaphysik, Rechtsphilosophie und Aesthetik zu halten.

[2]) Seinem Unternehmergeist ist doch sogar die erste radikal hegelianische Zeitschrift, nämlich die „Hallischen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst", im Verlag von Otto Wigand (der nebenbei bemerkt ein grosses Verdienst bezüglich der deutschen Aufklärung sich erworben hat) zu verdanken. (Der zweite Redakteur, Dr. Echtermeyer, spielte mehr eine passive Rolle.) Im Gegensatz zu den aristokratisch-orthodoxen „Berliner Jahrbücher", die mit der Bestimmung eröffnet worden waren, der älteren Hegelschen Schule als Organ zu dienen und die sich durch spröde Haltung auszeichneten, gab Ruge seine „Hallischen Jahrbücher" 1838 heraus. Im Juni 1841 von der Censur unterdrückt, wurden die „Hall. Jahrb." unter dem neuem Mantel der „Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" von Anfang Juli desselben Jahres bis 1843, 1844 mit Marx die „Deutsch-französischen Jahrbücher", von wo an die Wege der Radikalsten sich scheiden, fortgesetzt.

[3]) Vergl. Bolin: „Ludwig Feuerbach", pag. 136.

Digitized by Google

Mögliche", nur das, was vom Menschen Ruge begriffen werden kann, als „Offenbarung" anerkennt. Demzufolge will er nichts „von Gottes Wesen und Begriff" wissen, demzufolge will er den Supranaturalismus ein- für allemal gelähmt sehen.[1]) Ruge, der, wie es scheint, als er zum Fürsprecher des Hegelianismus geworden war, die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden mitbrachte, wusste daher ohne weiteres so den Hegelianismus auszulegen, dass er mit seiner Praxis zusammenfalle. Der Anstosspunkt des Hegelianismus, nämlich das Verhältnis des Begriffs zur Erscheinungswelt, mit andern Worten der Wert der logischen und faktischen Wahrheit, musste auch Ruge notwendigerweise beschäftigen; für die Entscheidung dieses Problems jedoch wurde die historische Praxis ausschlaggebend. Wie beim „wahren Socialismus", so ist es auch von seinem Standpunkte aus vornehmlich die Praxis, die das wahre Wort im Munde führt, mit dem Unterschied aber, dass Ruge in der ganzen vormärzlichen Zeit noch im Intellektualismus[2]) stecken geblieben war.

Schon an der Schwelle des vierten Decenniums legt Ruge über die Inkonsequenz der Althegelianer Rechenschaft ab. Die Stockhegelianer werden wegen ihrer buchstäblichen Auslegung des „Systems", wegen des Strebens, die Philosophie in dem von Hegel gegebenen Bestand zu erhalten, „anstatt das unsterbliche Princip, das er der Zeit zum Bewusstsein gebracht, sich frei entwickeln"[3]) zu lassen, furchtbar getadelt. Die Hegelsche Philosophie ist mehr eine „*kritische* Spekulation", die „nicht die Magd der Theologie, nicht die Sklavin des gemeinen Bewusstseins und seiner Politik, nicht das Wissen des Glaubens, sondern das Wissen der Wissenschaft"[4]) zu sein strebt. Fort mit dem „Vater der neuesten Philosophie", „sofern er seinem eigenen Princip durch Accomodation und Zurechtmacherei ungetreu wird."[5]) Ein neues System sieht das „Manifest" des Junghegelianismus sich entwickeln, ein System, das mit der „faulen Beschaulichkeit des

[1]) Vergl. dazu Kahnis, „Dr. Ruge und Hegel", pag. 7.

[2]) In der intellektualistischen Psychologie Hegels.

[3]) „Hallische Jahrbücher", dritter Jahrgang, Leipzig, Otto Wigand, 1840. Vorwort der Redaktion, pag. 5.

[4]) Ibid., pag. 432 a. a. O.

[5]) Ibid.: „*Der Protestantismus* und die *Romantik*". Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest. Vierter Artikel. (Anfang im Jahrgang 1839.) Von Th. Echtermeyer u. Ruge, pag. 417 f.

Digitized by Google

Hegelianismus“ [1]) abbricht, das mit dieser „Hegelschen Beschaulichkeit, welche in theoretischer Selbstzufriedenheit dem Prozesse bloss zusieht und jede Absurdität konstruiert“, sich nicht begnügt. Vielmehr soll man laut dem neuen Gesichtspunkte in den natürlichen Prozess der Dinge sich aktiv einmischen, soll handeln, fordern, gestalten. Ist der historische Prozess der vernünftige, so soll doch einmal diese Vernunft zur Geltung gebracht werden und namentlich „von der Wissenschaft des Vernünftigen in den Dingen“, von der Philosophie selbst. Dieses neue System ist die „Praxis“, die auch der *theoretischen* Faulheit ein Ende bereitet. Sie ist gut, diese Praxis — meint jetzt der optimistisch gesinnte Ruge — sie ist schon darum gut, weil sie mit sich eine Zeit erfüllt, wo solche Männer, wie der „geniale Feuerbach“ und insbesondere Bruno Bauer, dem er alle Hochachtung zollt, thätig sind.[2]) Ruge, der die kleinste Regung des deutschen Denkens jener Zeit, wenn auch auf seine Art, aufgefasst, im voraus geahnt, geriet bald unter den Einfluss der Philosophie des Selbstbewusstseins. Hier scheint das oben angeführte Wort Feuerbachs vom wissenschaftlichen Charakter an Ruge sich bewährt zu haben. Der damals allgemein als höherer Standpunkt der kritischen Philosophie aufgefasste Bauerianismus nahm auch Ruge stark in Anspruch. Ich vermute sogar, dass durch diese neuentstandene Gestalt des Hegeltums Ruge wenigstens etwas mehr als ein Jahr von dem von ihm betretenen Gang zum Positivismus aufgehalten wurde, wenn er auch andererseits durch seine Huldigung vor dem betreffenden Junghegelianismus zu einer mehr realistischen Auffassung des letzteren beitrug. Der erste Jahrgang der „Deutschen Jahrbücher“ ist im stande, diese unsere Aeusserung zur Genüge zu bestätigen. Der übertriebene Eifer Bauers in seiner uns schon bekannten eigenartigen Interpretation Hegels hat, wie es scheint, eine Zeit lang den Hegelschen immanenten Konservatismus vor Ruges Augen verschlossen. Es schien, als ob jetzt auch für ihn nicht ganz Hegel, sondern vielmehr die „Hegeliter“ mit deren „romantischem Zopf“ wegen des Konservatismus schuldig wären. Ist doch die Bauersche Kritik, die in demselben Jahre (1841) schon ihre Hegemonie innerhalb des philosophischen Gedankens feierte, eine

[1]) Ibid., pag. 512.

[2]) Siehe ibid., pag. 1829 ff. (Bei Besprechung des pseudonym erschienenen Bauerschen Buches: „Die evangelische Kirche Preussens und die Wissenschaft“, Leipzig 1840).

Digitized by Google

revolutionäre und bedeutete sie eine förmliche Widerlegung der früheren, sogar der Strauss'schen.[1]) Betrachtete auch Ruge seine Zeitschrift mehr als einen Kampfplatz des radikalen Hegelianismus denn als einen Kampfrichter,[2]) nahm er auch in einer Reihe von dem Kampfe mit dem Christentum gewidmeten Abhandlungen alle drei Koryphäen[3]) des Junghegelianismus in Schutz, so tritt er doch selbst da in seinen Ansichten mehr als Bauerianer auf.[4]) Er giebt offen kund, dass die Philosophie des Selbstbewusstseins, der „neue Idealismus", der im Grunde die notwendige Konsequenz der Kantschen Autonomie des Willens, des Fichteschen sich selbst bestimmenden Ichs und der Hegelschen Dialektik des Begriffs vorstellt, die wahre Philosophie schlechthin ist. Erst dieser Idealismus bietet nach Ruge den *„wahren Monismus des Geistes"*, indem seinen Worten gemäss „der Prozess der Geschichte von dem Prozess des Selbstbewusstseins überhaupt nicht verschieden sein könne."[5]) Bald jedoch — man denke nur an den ursprünglich *methaphysischen* Charakter der Bauerschen „Substanz" — wird die Sache fast umgekehrt und in dieser Hinsicht darf Ruge gewissermassen als Vorläufer der realistischen Betrachtungsweise betrachtet werden. Er kehrt wieder zum Standpunkte der Praxis zurück und rüttelt an Hegels logisierender Wirklichkeit. Erst hier, wo das Betrachtungsgebiet nicht mehr auf religiöse Geschichte sich beschränkt, sondern auf die Geschichte überhaupt sich erstreckt, tritt die ehemalige grosse Bedeutung Strauss' hervor, der mit Recht „im absoluten System" das Gewicht auf die Beziehung zwischen dem Begriff und der wahrnehmenden Welt, zwischen der Hegelschen Logik und der historischen Wirklichkeit zu legen wusste. Während aber bei Strauss, wie wir seinerzeit ausführten, das Relative im „System" dem Absoluten, der sogenannte subjektive Geist dem absoluten gegenüber nur in einer sehr beschränkten Sphäre sein Recht auf Selbstständigkeit behauptet haben, so führt wenigstens principiell bei Feuerbach der betreffende subjektive Geist seinen Kampf gegen den absoluten

[1]) Siehe „Deutsche Jahrbücher", 1841. Recension des Bauerschen Hauptwerkes „Kritik der ev. Gesch. d. Synoptiker". Von einem Berliner. pag. 417.

[2]) Siehe darüber ibid. Nachschrift von Ruge zur betreffenden Berliner Korrespondenz.

[3]) Bauer, Feuerbach und auch Strauss.

[4]) In der ganzen Zeitschrift in diesem Jahrgang herrscht überhaupt Bauers Geist.

[5]) „Deutsche Jahrbücher", Vorwort von Arnold Ruge. pag. 3.

Digitized by Google

weit energischer. Es kommt hier noch der Umstand in Betracht, dass in der von uns oben angedeuteten Phase des Feuerbachianismus das Allgemeine, dem das Subjektive, Einzelne gegenübergestellt worden war, sich schon weit von Hegels Absolutem entfernte: die gattungsmässige Vernunft, oder späterhin das Gattungsmässige schlechthin ähnelt doch nicht dem Hegelschen Absoluten, wenn auch vielleicht jenes sein Entstehen zum Teil diesem zu verdanken hatte. Auch der subjektive Kriticismus Bauers, in seiner mehr erkenntnistheoretisch-intellektuell-philosophischen, als abstrakt-metaphysischen Fassung, bietet dem Absoluten, dem ausser und über dem Subjekt waltenden Begriff die Spitze. Auch dieses zieht, wenn auch unbewusst, ins Feld gegen den Primat der Theorie. Will man, so gestaltet sich vom Gesichtspunkte einer gewissen Vereinfachung des Hegelianismus aus das eben erwähnte Problem vom subjektiven und absoluten Geist zu einem Theorem von Theorie und Praxis, Erkenntnis und Leben. Ruge scheint den Kern, das Centrum der innerhalb des Hegelianismus geübten Kritik ziemlich gut verstanden zu haben, wenn er auch die Gefahr seitens der unendlich frechen Ansprüche des Begriffs, der Logik kommen sah. Er schob faktisch alle ehemaligen Anstrengungen der Hegelschen Schule, das historische Geschehen dem immanenten Prozesse des Begriffs adäquat vorzustellen, beiseite und stellte vielmehr die Forderung auf, die logischen Kategorien sollen den historischen untergeordnet werden. Hat man beispielsweise mit solchen Gebilden, wie Person, Familie, Staat, Gesellschaft in der Geschichte zu thun, so genügt es nicht, den logischen Entwicklungsgang, deren Begriffe zu verfolgen, sondern die Begriffe der betreffenden Daseinsformen müssen auf ihre historische Existenz bezogen werden. Demzufolge ist das „Geschäft der Kritik", der Theorie, streng zu unterscheiden zwischen logischen und historischen Kategorien, zwischen der „Bestimmtheit in der Form der Allgemeinheit und in der Form der Existenz". [1]) Meint übrigens Ruge, „ohne Begriff sei keine Beziehung des Begriffs auf die Existenz, keine Kritik", [2]) so hat doch dieser Begriff, der seinerseits ohne Kritik nicht zu stande kommen darf, mit dem Hegelschen nicht mehr viel Gemeinsames. Das folgt auch daraus, dass Ruge von keiner *logischen*

[1]) „Deutsche Jahrbücher", 1842, Ruge: „Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit", pag. 763.

[2]) Ibid., a. a. O.

Digitized by Google

Notwendigkeit im geschichtlichen Geschehen mehr wissen will und dieser die *historische* gegenüberstellt. Dem Gesichtspunkte der Logik gegenüber bemüht er sich, solchen des materiell-ideellen Inhalts vorzubringen. Schon hier ging bei ihm der Kampf gegen die hohle Abstraktion soweit, dass nach ihm sogar die Freiheit im sogenannten theoretischen Geiste keine absolute, etwa vollkommene sein kann, sondern — es klingt hier das stark realistische und relativistische Moment — „nur *Befreiung* des Geistes aus einer bestimmten Aeusserlichkeit oder Existenz". [1]) Das Gewichtlegen auf das Reale äussert sich noch in folgendem, höchst interessantem, völlig materialistisch klingendem Satze: „*Jeder materielle Aufschwung unserer Mitwelt ist unmittelbar auch ein geistiger*". [2]) Diese objektiv-realistischen Ansätze sollen jedoch betreffs Ruges Standpunktes nicht irre führen. Wenn man wirklich das Transcendente verwirft, wenn man in der Wahrheit das Gegebene, von einem Gegebenen ausgehend, zu betrachten bestrebt ist, so muss es doch im Grunde mit der Erklärung des geschichtlich-menschlichen Geschehens aus der sogenannten objektiven Logik oder mit dem Gang der ausserhalb des Menschen liegenden Dinge noch nicht zusammenfallen. Es ist doch die Möglichkeit geboten, den transcendent-metaphysischen Gesichtspunkt zu verlassen und dann anstatt zum geschichtsphilosophischen Objektivismus zu einem eben solchen Subjektivismus, sowie zu andern Betrachtungsweisen innerhalb des real-geschichtlichen Gebietes zu kommen. Ruge, der sich einerseits mehr in den Bahnen des subjektiven Idealismus Bauers bewegte, acceptierte begreiflicherweise den geschichtsphilosophischen Subjektivismus, der hier, wie es scheint, in eine gewisse Kollision mit den eben angedeuteten objektiv-realistischen Tendenzen treten musste. Die Geschichte wird demnach „durch den Kampf des Geistes mit der innern und äussern Natur" [3]) erzeugt.

Der Geist ist es in letzter Linie, wenn auch jetzt schon in konkreter Form von Religion, Wissenschaft und Kunst, der eigentlich „die Geschichte macht". [4])

Der Geist ist der geschichtliche Demiurgos, wenn auch seine Entwicklung nicht nur mit sich, sondern immer auch mit dem Aeussern zu rechnen hat. Die Theorie ist es im Grunde genommen

[1]) Ibid., pag. 764.
[2]) G. v. m. Ibid., pag. 755.
[3]) „Deutsche Jahrbücher", 1842, pag. 762.
[4]) Ibid., pag. 764 a. a. O.

Digitized by Google

wieder, der die Praxis sich gewissermassen unterordnet. Oder richtiger — und wir glauben damit den Standpunkt Ruges zu erfassen — innerhalb des geschichtlichen Geschehens geraten Theorie und Praxis, Geist und die äussern Existenzen miteinander in Kampf und auf diese Weise kommt die Geschichte zu Stande. Immerhin ist es ein Idealismus, der Ruges Geschichtsbetrachtung innewohnt. Es will jedoch scheinen, dass Ruge hier offen gegen den Hegelianismus, der innerhalb der Geschichte jeden Begriff und damit jede Daseinssphäre sich *selbständig* isoliert entwickeln und aus sich selbst entstehen lässt, Protest erhebt. Nur die sogenannte Weltgeschichte als Ganzes ist im stande, und zwar mit Zuhülfenahme einer der wichtigsten Positionen der Hegelschen Philosophie, nämlich des Begriffs der Entwicklung,[1]) jede geschichtliche Existenz im Einzelnen zu erklären. Daher ist der Standpunkt Strauss', nach dem die christliche Dogmatik aus sich selbst ermittelt wird, „noch theologisch und abstrakt". [2]) „Die geschichtliche Entwicklung des christlichen Glaubens kann ausserhalb der weltlichen Geschichte nicht nachgewiesen werden." [3]) Auch der Staat, dem Hegel eine besondere, mehr selbstständige Stellung im geschichtlichen Prozess angewiesen hat, kann nur in Gemeinschaft mit dem allgemeinen Realisierungsprozess begriffen werden. Abgesehen von den Problemen der socialen Praxis, die unten noch berücksichtigt werden sollen, ging Ruge weiter und glaubte, durch Feuerbachs „Wesen des Christentums" habe man Hegel aus der Welt geschafft und eine „neue Wendung der deutschen Philosophie" eingeleitet, der er sich selbstverständlich anschloss. Nicht nur Strauss, der die Theologie in Philosophie auflöste, sondern auch Bruno Bauer der „Posaune" [4]) soll jetzt zurückgewiesen werden. Macht doch auch der letztere, ebenso wie Hegel, mit dem Standpunkte der wirklichen reellen Freiheit nicht Ernst und bleibt in Abstraktionen stecken. Während Strauss im Grunde die christlichen Vorstellungen nach ihrem metaphysischen Wert untersucht, so weiss erst Feuerbach die psychologische und anthropologische Bedeutung jener hervorzuheben und auf solche Weise das spekulative Terrain des Hegelianismus zu verwerfen. Die Verdienste des bisherigen Junghegelianismus bestehen

[1]) „Anekdota", her. von A. Ruge, II. Bd., 1843, pag. 59. „Neue Wendung in der deutschen Philosophie".

[2]) „Deutsche Jahrbücher". 1842, pag. 762.

[3]) Ibid., pag. 762 f.

[4]) Ibid., pag. 11.

Digitized by Google

jetzt nach Ruge vornehmlich darin, dass er „die Konsequenzen aus Hegel gezogen und seine Inkonsequenz überall, auch im Politischen, aufgehoben“ [1]) hat. Doch die völlige Aufhebung der Religionsphilosophie, eines der wesentlichsten Bestandteile der Hegelschen Philosophie, gebührt erst Feuerbach. Die Ansätze zu Feuerbachs kritischem Unternehmen, worin er sich originell auszeichnet, sieht Ruge im Christentum selbst wie in der Geschichte des Denkens. Auch der Bruch mit dem Christentum rührt nach ihm aus der Philosophie überhaupt und trat schon im 18. Jahrhundert zum Vorschein.[1]) Die Philosophie ferner bemühte sich längst und mit Erfolg, die alten Religionen zu erklären. Aber erst Feuerbach — meint er — der eine ernste Kritik am Christentum übte, konnte zu *allgemein gültigen* positiven Resultaten gelangen. Denn erst „die Einsicht, dass der christliche Mensch der kosmopolitische, *das Princip seiner Religion also ein allgemein menschliches ist*, während dagegen die heidnischen Religionen *natürliche, nationale*, ja sogar *lokale Götter* verehren“,[2]) kam der Feuerbachschen Religionsphilosophie am meisten zu Nutze. Anstatt in den Bahnen der blossen Begriffe sich zu bewegen, hat man jetzt mit einer bestimmten realen Existenz zu thun, nämlich mit einem Menschen, der jedoch „weder das empirische Subjekt noch der bloss natürliche Mensch, der noch nicht wirklich Mensch wäre, noch das Göttliche, die leere Bewegung vorstellt, er ist vielmehr das *Reich der Freiheit* und seine Realität findet sich in Liebe, Sitte und Geschichte“.[3]) Mit dem Abschliessen des „absoluten Systems“ und mit dem Ende des Christentums bricht eine neue Periode in der Weltgeschichte an. Alle bisherigen philosophischen Systeme und Religionen sind zerstört, hingegen die Philosophie wie die Religion leben, wenn auch in neuer Form, fort. „Es ist eine sehr falsche Meinung — behauptet Ruge — wenn man fürchtet, die Philosophie, welche die Religion begreift, zerstöre die Religiosität.“ [4]) Trotz seiner feierlichen Erklärung, er gehe mit Feuerbach über den Hegelianismus hinaus, bleibt er doch gewissermassen im Hegelianismus stecken, was bei ihm mehr der Fall war, als bei dem übrigens noch

[1]) „Anekdota“, „Neue Wendung“, pag. 17 und 42. Die Aufklärung — setzt Ruge auseinander — stellte schon der christlichen Weltansicht die menschliche, vernünftige entgegen (pag. 42, ibid.).

[2]) Ibid., pag. 21—25.

[3]) Idid., pag. 60.

[4]) Ibid., pag. 29.

Digitized by Google

abstrakt-rationalistischen Feuerbach. Subjektivität — urteilt Ruge — ist das von der neuen Religion, sowie Philosophie anerkannte wahre Wesen. Diese Subjektivität stellt im Grunde einen langen „Prozess der selbstbewussten Substanz" vor, den die Subjekte zu realisieren haben. Sie oder das wahre Wesen ist ewig, während alles in dieser Welt endlich und begrenzt ist. Im Laufe der gesamten menschlichen Geschichte vollzieht sich die Selbstverwirklichung des Wesens, mit andern Worten: das Subjekt macht mit jedem geschichtlichen Fortschritt einen Schritt weiter zur Erlangung des Gattungsmässigen, des Ewigen, des Vollkommensten und damit nähert sich das Problem der Freiheit seiner Lösung, und das Individuum der religiösen Einigung mit der Gattung. [1])

Unzweideutig ergiebt sich aus allem diesem, dass Ruge im im Grunde den Hegelianismus nicht verlassen hat. Die Feuerbachsche Gattung wurde ihm zur philosophischen Substanz und der empirische Mensch wurde hauptsächlich auf die Realisierung dieser Substanz angewiesen, wobei sie als Entwicklungsprozess, was Ruge sonst bei Hegel so hochschätzt, betrachtet worden ist. Anstatt also mit den Hess und Grün den noch spekulativen Feuerbachschen Menschen zu verwerfen und sich in der Richtung zum Positivismus zu bewegen, wurde merkwürdigerweise der sonst positive Feuerbachianismus zum Stein des Anstosses des Rugeschen Realismus. Es will scheinen, dass Ruge, als zu treuer Verehrer des „Wesens des Christentums", sich weigerte, den positiven Gang weiter zu gehen. Er verstand also den philosophischen Kern des betreffenden Feuerbachianischen Werkes, aber er, der sonst rasche und vorwärtsgehende Geist, ahnte gar nicht, dass der wirkliche Feuerbach hier nur im Keime begriffen werden konnte und nur in der Richtung des „*einseitigen*" empirischen zu suchen ist; er blieb zurück und während er de facto einen Hegelianisch-Feuerbachianischen Standpunkt vertrat, gingen seine meisten radikalen Zeitgenossen weit über Feuerbach hinaus.

Hand in Hand mit dem realistischen Zug in der Philosophie und Geschichtsbetrachtung, den wir oben bei Ruge kennen gelernt haben, entwickelte sich bei ihm ein socialer Radikalismus, der besonders bei der Analysis des Staatsproblems hervortritt. Keinen Augenblick lässt sich unser Fürsprecher des linken Flügels der „Schule" über des alten Meisters politische Zurückgebliebenheit täuschen. Sieht man von dem „wahren Socialismus" ab, so war es vornehm-

[1]) Siehe ibid., pag. 59 und 61.

Digitized by Google

lich Ruge, der Hegel der Inkonsequenz auf dem praktischen Gebiete geziehen hat und mit der junghegelianischen Philosophie aufs innigste den politischen Radikalismus zu verknüpfen bestrebt war. Dieser, sein Demokratismus, zeigt sich als einfaches Glied in den von ihm vertretenen allgemeinen Anschauungen und wuchs in demselben Masse, als der Realismus überhaupt auf Kosten der Spekulation sein Recht zu behaupten begann. Die von ihm acceptierte Auffassung der sämtlichen Sphären des menschlichen Daseins in praktischer Hinsicht beleuchtet diese Behauptung. Die Philosophie, die ihm einst „die Sonne, deren Anblick die Augen der Menge nie ertragen werden" [1]), war, soll jetzt mit der Masse in Verbindung kommen, und je rascher dies geschehen wird, desto vorteilhafter für die nach Befreiung strebende Menschheit. Der Gedanke, dass eine Umwälzung in den herrschenden philosophischen Anschauungen eine solche auf den übrigen Gebieten der Erkenntnis und sogar der menschlichen Daseinsformen hervorruft oder mindestens, dass sie das wesentliche Kennzeichen für die nachfolgende allgemeine Revolution bietet, scheint Ruge, abgesehen von den bei ihm stark klingenden Tendenzen des Positivismus, in der vormärzlichen Zeit theoretisch nicht verlassen zu haben. Zugleich sah er, der mit der Geschichte der menschlichen Kultur Vertraute, wie der ganze Charakter des historischen Geschehens, wenn auch, fügen wir hinzu, mehr im Bewusstsein eines kleinen Teiles der Nationen, eine Veränderung erlitt. Die Verhältnisse des Inlands treten sogar bei der „Gelehrsamkeit" in den Vordergrund, es hat sich, wie er es ausdrückt, „eine öffentliche Tugend", oder, wie wir es heute sagen würden, eine öffentliche Meinung gebildet; eine neue Philosophie, oder die freie, nämlich die sich „aus der Scholastik vollends Befreiende" ist zustande gekommen, eine neue Form der Kunst, [2]) namentlich die historische, hat sich entfaltet, ja eine „historische Logik", welche die wichtigste Eroberung des radikalen Hegelianismus zu sein scheint, ein zu Gunsten des Revolutionismus umgekehrter Hegelscher Historismus ergriff das grosse Wort. Und diese gänzliche Umgestaltung ist ihm aufs innigste mit den *neuen* „Gemüts-

[1]) Dr. Ruge, „Die Universität Halle". — Vergl. Kohnix, „Dr. Ruge und Hegel", pag. 23.

[2]) Hier sei bemerkt, dass Ruge sich durch eine Reihe von Abhandlungen über Aesthetik und Kunst auszeichnete, auf die einzugehen wir jedoch, unserem Thema gemäss, verzichten müssen.

Digitized by Google

bewegungen", d. h. mit den politischen und derartigen Bestrebungen verbunden.[1]) Der Historismus aber ist es vor allem, auf den Ruge wesentlich das Gewicht legte, wodurch er sich vor allen Junghegelianern sogar gewissermassen auszeichnete und wodurch er zur Verbreitung der für die Marxistische Socialphilosophie wichtigen Errungenschaft am meisten mitwirkte. Relativ früh verstand es Ruge, mit Zuhilfenahme des eben erwähnten von ihm hochgeschätzten Gesichtspunktes Hegel durch Hegel auf dem socialphilosophischen Gebiete zu verwerfen.

Hat schon *Eduard Gans*, was schon einmal oben angedeutet wurde, Hegel den Konservativen in Hegel den Liberalen umzuwandeln gesucht, so weist Ruge dieses Streben ab. Historisch ist es eben, wenn Hegel in der letzten Frage den Historismus de facto in Abrede stellte. Seine Rechtsphilosophie, meint Ruge, ist „ein Kind seiner Zeit und beruht in einem ganz andern Bewusstsein, als das unsrige ist."[2]) Doch soll hier ein spezielles Moment der Hegelschen Wendung mitgespielt haben. Diese — und Ruge trifft damit unseres Erachtens auch noch die modernen „Hegelianer" — verfährt doch dermassen, dass sie „aus der lebendigen Geschichte heraus sich auf den einseitig theoretischen Standpunkt" stellt und sodann diesen als „den absoluten"[3]) hinstellt. Gerade in der Rechts- und Staatslehre nimmt Hegel am wenigsten den historischen Gang an, obwohl die Zeit, wie die Sache des Gegenstandes selbst, dieses erfordert.[4]) Hegel wusste sein Resultat betreffs des Staates nicht aus dem historischen Prozess hervorkommen zu lassen und daher gerät er nach Ruge in den abstrakten Platonismus, der nie reell werden wird. Sogar vom Standpunkte des Geistes aus, der doch *geschichtlich* angesehen werden darf, strebt Ruge darnach, den alten Philosophen seiner Inkonsequenz wegen zu verurteilen. Was das Wesen des Staates überhaupt anbelangt, so lässt es sich so wenig fassen, wie es beim Geist der Fall ist: es fällt mehr mit der *bestimmten* Staatsform zusammen, mit der — um dem Hegelianischen Bilde treu zu bleiben — bestimmten Entwicklungsstufe des Geistes.

---

[1]) Siehe „Deutsche Jahrbücher", 1842. „Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit", pag. 757.

[2]) Ibid., 757 a. a. O.

[3]) Ibid., pag. 762.

[4]) Ibid., pag. 763.

Digitized by Google

Allein mit der Kritik begnügt sich Ruge nicht. Es leuchtet ihm ein Ideal vor, nämlich das des „selbstbewussten freien Weltstaates“.[1]) Schon in den „Hallischen Jahrbüchern“ will Ruge von der „Konstitutionellen Monarchie“ nichts wissen und schon von da an schwebt ihm der sog. Vernunftstaat, der vorwärtsgehenden Entwicklung angepasst, vor Augen. Die Bauersche Hymne auf den Staat mit dessen inhaltsvoller Vernunft hat tiefe Wurzeln in Ruges Kopf geschlagen. Mit dem vernünftigen Staat soll doch, wie es Bauer ursprünglich glaubte, das „höchste Gesetz“, das „Princip der Union“ ins Leben treten. Doch bald will Ruge die geschichtliche Rolle des Staates beschränkt wissen, womit er wieder, denkt man an die Hegelsche „Rechtsphilosophie“, Hegel widerspricht. Der Staat allein — behauptet Ruge — ist nicht im stande, wie Hegel es wollte, die Freiheit zu realisieren. Und darauf kommt es doch Ruge an.[2]) Die übrigen „Realisierungsformen des Geistes“ haben hier den gleichen Anteil, Hegel scheint hier Religion, Kunst und Wissenschaft vernachlässigt zu haben, welchen nun Ruge zu ihren Rechten verhilft. Der geschichtlich-revolutionäre Massstab wurde doch dazu herausgeschält, um alles, was der Freiheit sich in den Weg stellt, wegdekretieren zu können; andererseits konnte aber nur mit Zuhilfenahme der betreffenden neuen Methode überhaupt ein realistisch konkreter Begriff der Freiheit gewonnen werden. Diese Freiheit, die näher zu bestimmen die „Radikalen“ sich nicht besonders bemüht haben, schloss in sich den totalen Umschwung, den die Gesellschaftsordnung erfahren sollte und für den der angebliche Franzose Jules Elysand den schon von Fichte gebrauchten Namen Demokratie bewahrt hat.[3]) Ruge scheint dem Mitarbeiter seiner Zeitschrift Bakunin ganz zuzustimmen: für Bakunin machte sich im Laufe der gesamten Geschichte ein ewiger Gegensatz bemerkbar, „der in allen Zeiten derselbe ist, nur dass er sich im Fortgange der Geschichte immer mehr steigert und entwickelt“ — der Gegensatz der Freiheit und Unfreiheit, der sich jetzt in den Auflösungsperioden „zu seiner letzten und höchsten Spitze getrieben und emporgeschwungen hat“.[4]) Die

[1]) *„Hallische Jahrbücher“* . . . 1840, pag. 1829. Die Recension über Bauers Buch; vergl. auch *„Deutsche Jahrbücher“* . . ., 1842, pag. 755 a. a. O.

[2]) Vergl. „Deutsche Jahrbücher“ . . . 1842, pag. 764 a. a. O.

[3]) Jules Elysand: „Die Reaktion in Deutschland“. „Deutsche Jahrbücher“, 1842.

[4]) Ibid., pag. 1001.

Digitized by Google

Philosophie in den Systemen Kants, Schellings, Fichtes und Hegels hat nach ihm — in der intellektuellen Welt das „nivellierende revolutionäre Princip“ und dasjenige der Autonomie des Geistes aufgestellt. Principien, die einmal aufhören müssen, im Gegensatz zur positiven Welt zu stehen. Bis zum Siege der neuen Philosophie vollzieht sich die Arbeit derselben. Der religiöse, politische und sociale Boden wird von Ruinen bedeckt und die Werke der oben erwähnten Aufklärer der vormärzlichen Periode sind „in allen Händen“ zu treffen. Dem neuen Geiste fängt nach Bakunin eine neue Wirklichkeit zu entsprechen an. „Die arme Klasse — auch er wusste schon das Gewicht auf ein jedenfalls noch begrifflich verschwommenes Proletariat zu legen — die arme Klasse, welche ja ohne Zweifel die grösste Mehrzahl der Menschheit bildet, die Klasse, deren Rechte man schon theoretisch anerkannt hat, die aber bis jetzt . . . zur Besitzlosigkeit und zur Unwissenheit verurteilt ist, — diese Klasse nimmt eine drohende Stellung an.“ — Im Gegensatz zu Stirner hegt er, wie wir schon wissen, den Glauben an eine Volksrevolution. „Oh, die Luft ist schwül, sie ist schwanger von Stürmen!“ [1]) Im Jubiläumsjahr also des philosophischen Junghegelianismus wurde schon der socialpolitische Gedankenaufschwung desselben gefeiert. Doch es war ihm, wie es scheint, von vorneherein vorgeschrieben, wie wir seinerzeit ausführten, durch Feuerbachs Menschen vermittelt, in ein philosophisch-humanistisch-socialistisch-kommunistisch-individualistisches Kleid sich einzuhüllen. Es waren hauptsächlich zwei Ströme, die damals in Deutschland zu einander eilten, eine „legitime Ehe“ schlossen, durch die jedenfalls mehr gewonnen wurde, als verloren ging. Wir meinen einerseits die Geistesentwicklung Deutschlands und andererseits den social-politischen Prozess daselbst, sowie im „Westen“, mit dessen theoretischem Abbild. Es ist der Versuch entstanden, die Ergebnisse der deutschen klassischen Philosophie mit denjenigen des französisch-englischen Socialismus, und der deutschen Wirklichkeit, wie sie den Vierzigern erschien, in ein socialistisches System zu verknüpfen, und zwar in ein *philosophisch*-socialistisches. Es entstand der „wahre Socialismus“, der von Hause aus, wie wir oben nachzuweisen bemüht waren, einen tötlichen Dualismus, oder noch richtiger, Eklekticismus, in sich trug. In methodologischer Hinsicht lebten dort bei einander eine gewisse Ent-

[1]) Ibid., pag. 1002.

Digitized by Google

wicklungslehre und Begriffe von starrformellen Principien, in erkenntnistheoretisch-metaphysischer Beziehung ein Bauerscher Idealismus, Sensualismus und Materialismus, in social-philosophischer spekulativ-deduktive Konstruktionen und historischer Realismus, eine ethische Verquickung des Klassen-Antagonismus und ein historischer Klassenkampf, ferner in kulturell-psychologischer Hinsicht ein naturalistischer Humanismus, social-psychologischer Individualismus und socialpolitischer Kommunismus, sowie eine allgemein-philosophisch menschliche und socialistische Emancipation. In dieser ersten deutschen, allgemeine Wirkung ausübenden philosophisch-socialistischen Schule gerieten verschiedene Elemente mit einander in Streit und diejenigen trugen den Sieg davon, die am besten dem deutsch-philosophischen Positivismus und französisch-socialen Realismus sich anpassten. Führten da früher die rein philosophischen Ergebnisse das grosse Wort bei der Bestimmung des Charakters des Systems, so gewann allmählich das sociale Sein die Oberhand. Ein gewisser socialer Positivismus nahm schon am Anfang seiner Verbreitung auf dem deutschen Boden in der Gestalt des „wahren Socialismus" den Kampf mit dem philosophischen auf. Die sociale Praxis oder die Praxis schlechthin strebte es an, die Theorie sich unterzuordnen und zu gleicher Zeit diejenige des dort zu stande gekommenen philosophischen Positivismus. Diese Arbeit jedoch vollzog sich vielmehr in den vom Hegelianismus angelegten methodologischen Bahnen, wodurch der philosophisch-spekulative Charakter nicht ganz verloren zu gehen vermochte. Die Stelle des ersten, mehr eklektischen philosophischen Socialismus nahm der mehr philosophisch-monistische ein; das System des mehr naiv-realistisch-philosophischen Socialismus ersetzt allmählich dasjenige des mehr realistisch-philosophischen; der wahre oder philosophische Socialismus mit seinen wissenschaftlichen Ansprüchen reinigt dem wissenschaftlichen oder modern-philosophischen Socialismus den Boden; ja der letztere schälte sich ursprünglich aus dem ersteren heraus. Der, sprechen wir allgemein, *Hessianismus* mit allen seinen Phrasen wird vom *Marxismus*, der, unseres Dafürhaltens, stets bis zu einem gewissen Grade in der Entwicklung begriffen war und noch ist, verdrängt, wenn auch hie und da unter anderm Elemente des vormärzlichen Socialismus seine Ruhe stören.

Wie stellte sich aber Ruge diesem Prozesse gegenüber? Hat er seinen Posten auch da bewahrt und hat er auch den neuen

Digitized by Google

Radikalen seine Folgerschaft geleistet? Wusste er auch dieser „modernsten" Erscheinung des radikal-wissenschaftlichen Marktes seine hochzuschätzende praktische Thätigkeit, sein grosses Wissen, seine leichte Beweglichkeit, sein warmes Herz zu schenken, wie er es einst dem Junghegelianismus gegenüber gethan hatte? Mit Nein müssen wir, leider, dieses beantworten. Doch verstand er es auch, praktisch sich auf den Standpunkt des Feuerbachianismus, des „Wesens des Christentums", zu stellen. Die Humanität nimmt jetzt eine Weile die Stelle der oben angedeuteten Freiheit ein. „Die Humanität und alle ihre Konsequenzen geltend machen, das heisst also jetzt die Geschichte vollziehen" — schrieb er im Jahre 1843.[1]) Zur selben Zeit aber ergreift ihn, den sonst politischen Optimisten, der Pessimismus, ein Pessimismus, der den — ich möchte sagen — vormärzlichen Perioden aller Kulturländer eigen ist. Er beklagt sich, dass man in Deutschland nur Handwerker, Herren und Knechte, aber keine *Menschen* sieht. „Was erleben wir in diesem Augenblick?" schrieb Ruge an Karl Marx. „Eine zweite Auflage der Karlsbader Beschlüsse, eine durch das Weglassen der versprochenen Pressfreiheit vermehrte und durch das Versprechen der Censur verbesserte — ein zweites Misslingen der politischen Freiheitsversuche, und diesmal ohne Leipzig und Belle-Alliance, ohne Anstrengungen, von denen auszuruhen wir Ursache hätten. Jetzt ruhen wir aus vom Ausruhen, und zur Ruhe bringt uns die einfache Wiederholung der alten, despotischen Maxime, das „Abschreiben ihrer Urkunden".[2]) Vielleicht wirkte eben diese von aussen aufgezwungene Ruhe abschwächend. Vielleicht . . . Wie die Lebensfrische eines gesunden Menschen im krankhaften Mitmenschen nur unbehagliche Aufregung hervorzurufen im stande ist, so beinahe wirkte die energische, hoffnungsreiche Stimme des jungen Marx auf Ruge. „Ihr Mut — schrieb der letztere an jenen — entmutigt mich noch mehr."[3]) Er will *jetzt* auf keine politische Revolution hoffen, was, wie wir wissen, zum Dogma des philosophischen, klassenhaften Socialismus jener Zeit erhoben wurde. Was ihn besonders lähmte,

[1]) *„Anekdota* zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik" von Br. Bauer, L. Feuerbach, Fr. Köppen, Karl Nauwerck, Arn. Ruge und einigen ungenannten Herren. Von Arn. Ruge, II. Bd. (Zürich u. Winterthur, 1843), pag. 30.

[2]) „Deutsch-französische Jahrbücher", Paris, 1844, R. an M. im März 1843, *„Briefwechsel"*.

[3]) Ibid., a. a. O.

Digitized by Google

war der Umstand, dass die Deutschen den Absolutismus mit einem Patriotismus ertragen. „Unser Volk — schrieb Ruge erbittert — hat keine Zukunft, was liegt an unserm Ruf?“ [1]) Ruge weigerte sich, seinen radikalsten Zeitgenossen zu folgen, es ergriff ihn der sociale Pessimismus. Hätte er doch das Hauptgewicht seiner Hoffnungen und Bestrebungen auf das Gebiet des philosophischen Socialismus übertragen, so wäre er gewiss seiner geistigen Entmutigung entgangen. Wozu denn in letzterem Falle alles auf die politische Freiheit abstellen, die vom Standpunkte des damaligen Socialismus aus hauptsächlich der Bourgeoisie nützen konnte? Aber Ruge, um eine Analogie aus einem ganz fremden Gebiete zu gebrauchen, sprach das bekannte *non adsentio* aus, das einst Leibniz auf den Rand des von ihm aufgesuchten Exemplars der Spinozistischen Ethik niederschrieb. Er war ein zu alter Hegelianer, um gänzlich mit dem Alten brechen zu können, um sich wirklich schon zu jener Zeit dem Positivismus und dem damit in Praxis verbundenen Socialismus anschliessen zu können. Vielleicht schreckte ihn auch die Einseitigkeit des vormärzlichen Kommunismus ab. Wichtig ist für uns jedenfalls, dass er auf dem Wege, der damals direkt zum socialen Positivismus und Socialismus führte, stehen blieb. [2])

b) Die Ideenrichtungen des Junghegelianismus und die Gegenwart.

Sind in der letzten Zeit mit den sog. Uebergangsepochen auf allen Gebieten des kulturell-menschlichen Geschehens Uebertreibungen begangen worden, so muss doch andererseits die, ich möchte fast sagen, philiströse, nivellierende Betrachtungsweise der historischen Perioden als ungenügend abgewiesen werden. In der That giebt es in der Geschichte einzelner Völker Decennien, reich an Geist, Reformationssinn, Ideenströmungen und neuen Gesichtspunkten, an Weite des Blickes, wie an Breite und Tiefe des Strebens, die erst viel später in der Nachwelt ihre Wirkung ausüben. Es will scheinen, als ob die jeweilig entstehenden Ideenkomplexe und socialpsychologischen Wünsche keine geeignete Atmosphäre für die notwendigen

---

[1]) Ibid., pag. 22.

[2]) Nach der Revolution begegnen wir Ruge als einen der Hauptführer des europäischen Demokratismus.

Digitized by Google

Konjunkturen in ihren Jugendjahren zu finden im stande wären. Sie schlummern im Verborgenen, um unter neuen, günstigeren Bedingungen ihr Recht auf Existenz zu behaupten. Hier muss aber die Wiederbelebung einerseits und das Ueberleben von Gedankenrichtungen andererseits streng auseinander gehalten werden. Das Verhältnis des Decenniums des Junghegelianismus oder des sogenannten Befreiungsdecenniums zu unserer Gegenwart kennzeichnet die erste eben angedeutete Art des Fortlebens. Unsere Gegenwart ist dem Junghegelianismus in zweierlei Hinsicht zu Dank verpflichtet: in negativer, indem dasselbe, um das breite Baconsche Wort zu gebrauchen, Idole verschiedener Art aus der Welt zu schaffen suchte, aber auch in positiver, indem philosophische und socialphilosophische Richtungen und Gedanken des Junghegelianismus jetzt, wenn auch in einer modernisierten Form, zu grossen Strömen anwuchsen. In letzter Beziehung ist, allgemein gesprochen, der Junghegelianismus derjenige grosse Fluss, in den verschiedene Flüsse der Gegenwart einmünden. Um den betreffenden Zusammenhang des Decenniums mit der Gegenwart auf einigen Gebieten zu berühren, um die Anfänge der auftauchenden *heutigen Renaissance* in die aus dem Hegelianismus emporgewachsenen Philosopheme zu versetzen, wollen wir hier zu allererst einen allgemeinen Blick auf einige Seiten des Junghegelianismus werfen.

Wie es schon aus dem vorigen ersichtlich ist, lässt sich der linke Flügel des Hegelianismus in Bezug auf seine nach vorwärts gerichteten Wünsche folgendermassen formulieren: *er führte siegesbewusst einen Kampf um einen philosophischen und — was damit eng verknüpft ist — socialen Positivismus.* Mit diesem theoretischen Ziele hing aufs engste zusammen das Problem der menschlichen Persönlichkeit, dieses in theoretischer wie praktischer Hinsicht aufgefasst. Alle kämpften um einen Realismus, aber nicht alle trugen den Sieg davon. Alle ziehen ins Feld, mit der Philosophie bewaffnet, alle streiten um eine neue philosophische Weltansicht und, was auf den ersten Blick auch sonderbar scheinen mag, die meisten finden das Heil in der Nicht-mehr-Philosophie, die meisten, und diese waren die Tonangebendsten unter allen, kehren mit dem, sagen wir es gleich, falschen Bewusstsein zurück, die Philosophie sei hingerichtet. Sie verloren eine Weltanschauung und gewannen dafür nur Bruchstücke einer solchen. Daraus aber zog die Social-Philosophie, wie

Digitized by Google

die sociale Praxis, Nutzen. Hier trifft wahrhaftig das biblische Wort am besten zu: „Siehe, es ist alles neu geworden!“ Früher glaubte man von oben herab die Dinge anschauen zu können, früher wähnte man, um mich der alten Terminologie zu bedienen, von der theoretischen Philosophie aus die praktische, die Welt der Praxis mindestens, betrachten und beurteilen zu können, jetzt treten in den Vordergrund die Sphären des social-menschlichen Seins, die zum Gesetzgeber erhoben werden. Das *rein sociale* Sein unserer Gegenwart mit seinen grenzenlosen Ansprüchen behauptet schon da seine Existenz. Da will die „Philosophie der That“ die That der Philosophie vom Kampfplatze verdrängen.

Sehr interessant ist es, dass der philosophische Positivismus sich mit dem socialen Radikalismus paarte. Es lässt sich in dieser Hinsicht eine gewisse Gradation aufstellen. Wir haben vor uns *Strauss,* sagen wir, den ersten ausgesprochenen Junghegelianer. Formell kann bei ihm der Dualismus zwischen Philosophie und Wirklichkeit, Theorie und Praxis, nicht geleugnet werden. Er ist in der Philosophie, von einzelnen kritischen Bemerkungen abgesehen, Hegelianer, auf dem Gebiet der Geschichte Realist. Betrachtet man seine ganze Weltanschauung, so ist er noch ein Philosoph, der sich vor der Hegelschen Spekulation nicht scheut, der jedoch schon bemerkenswerte Schritte zum Positivismus macht. Faktisch hiess es bis zu einem gewissen Grade, dass Hegels gradlinige Idee sich vor der zickzackartigen Wirklichkeit beugen musste. Parallel mit diesen Anfängen des Positivismus entwickeln sich seine praktischen Ansichten: er bleibt im Grunde bei der Religion, wenn auch bei einer pantheistisch-philosophischen und mehr auf Grundlage des Hegelschen Rationalismus stehen; in der Socialpolitik[1]) geht er nicht weiter als zu einem liberalen Humanismus und humanen Liberalismus. *Bruno Bauer,* der konsequent monistische Ausläufer des Hegelianismus, der geschichtsphilosophische Antipode von Strauss, sucht seinen Realismus in dem Hegelschen Intellektualismus. Er ist schonungslos, er macht den Idealismus zu einem Kritizismus, den Pantheismus zum Solipsismus, und zuletzt unternimmt bei ihm das menschliche, wenn auch intellektualisierte Subjekt die Aufgabe, das All zur Welt zu bringen. Sein Ausgangspunkt war ein ein-

[1]) Wir brauchen überall diesen Terminus breiter, als er in der politischen Oekonomie zum Vorschein kommt.

Digitized by Google

seitiger und darum gelangt er auch zu einseitigen Resultaten. Der intellektualistische Mensch war auch im stande, einen intellektualisierten „Positivismus“ hervorzubringen. Dieser subjektiv-einseitige, zumal abstrakte Kritizismus bedingte hauptsächlich auf dem Gebiete der sogenannten Praxis den extremen Liberalismus, dann Individualismus. Dieser rein *spekulative* Individualismus setzt sich in Indifferentismus um, was auch *psychologisch* sich erklären lässt. Mit demselben Recht, mit dem Strauss die Religion auf spekulative Weise beibehielt, will sie Bauer aus der Welt schaffen. Rein spekulativ aber lässt sich alles beweisen, wie vernichten. Mit Zuhilfenahme der Hegelschen abstrakten Widerspruchslogik lässt er einen „Vernunftsstaat“ das Recht auf Existenz behaupten. Hängt nach ihm die Existenz der Religion von dem Dasein jener ab, so muss begreiflicherweise das Objekt verschwinden, sobald nur die Triebfeder desselben, nämlich die Gegensätze, aus der Welt geschafft sind: mit den *Religionen* büsst die Religion als solche ihre Daseinsform und folglich, spekulativ Hegelianisch, ihre Existenz ein, was beim Staat nicht der Fall, dessen Idee monistisch aufzufassen ist: es kommt nur auf das einzige *Wesen*, oder richtiger, den Begriff des Staates an, auf den *Vernunftstaat*. Auch *Kaspar Schmidt* (Stirner) sucht den wahren Realismus, auch er meint mit der Hegelschen Romantik aufs entschiedenste gekämpft zu haben. Da er aber ein lebendig gewordenes Selbstbewusstsein des Bauerianismus darstellt, also eine Abstraktion, so kommt er im Grunde, wie hoch auch seine Verdienste auf dem Gebiete der Aufklärung und sonst zu schätzen sein mögen, zu einem abstrakten Individualismus. Formell jedoch ist sein Realismus extrem, sein socialer Radikalismus, wenn noch hier das Wort passen kann, ist nicht minder extrem. Er ist aber, allerdings nur in einem gewissen Sinne, der Hobbes der Neuzeit. Er ist, und wir wissen nicht, ob dieser Vergleich schon einmal gezogen wurde, der *Silvain Maréchal* [1]) der deutschen Aufklärung. Es will scheinen, dass jede Aufklärung ihren Stirner haben muss. Die französische

[1]) Da dieser Name weniger bekannt ist, erinnern wir an dessen Gestalt. Er ist „Kommunist“. Zu Zeiten Babeufs, u. a. veröffentlichte er 1781 anonym ein kühnes philosophisches Gedicht für Atheismus und Materialismus, dann ein kleines philosophisches Werk „Almanach des honnets Gens“, wo er gegen jede Autorität, alle Repräsentationssysteme, gegen jede staatliche Verfassung u. dgl. entschieden auftritt. Das Buch wurde verbrannt, der Verfasser zu Gefängnis verurteilt.

Digitized by Google

Populärphilosophie gab einen populären, der deutsche kompliziert gesponnene Idealismus einen mehr Hegelianischen Stirner.

Feuerbach, der ursprünglich beide Elemente des Hegeltums, nämlich das substanzielle und intellektuell-subjektive, in eine mehr realistische Einheit zu verarbeiten wusste, strebte doch eine Philosophie des unmittelbar Gegebenen an, einen kritischen Sensualismus. Meinte die Bauersche Schule, Selbstbewusstsein sei der Mensch, so setzt Feuerbach dem entgegen: der Mensch ist *auch* Selbstbewusstsein, d. h. er besitzt es auch. Das Allgemeine des Strauss tritt in der Gestalt der Menschheitsgattung auf. Die betreffende Gattung ist anfänglich noch stark rationalisiert. Erst das Moment der Betonung der Sinnlichkeit und des Denkens, kurz, des lebendigen, wahrnehmenden Menschen stempelte Feuerbach zum Positivisten in dem schon mehr modernen Sinne. Das Verhältnis des Geistes zum Sein bei Hegel gestaltet sich hier in ein fast gleiches Verhältnis zwischen Wahrnehmung und dem Gegenstand, der doch sinnlich ist. Die Hegelsche Identität von Denken und Sein tritt hier in einer neuen Form auf unter dem Namen: Identität von Wahrnehmung und Sinnlichkeit, aber *gattungsmässiger* Wahrnehmung. Von metaphysischem Materialismus ist *hier*, in der von uns betrachteten Phase, keine Rede. Gleichwie in der Erkenntnistheorie will auch in der Ethik der gattungsmässig lebendige Mensch zum Wort kommen. Es wird das homo homini Deus erst aufgestellt; der deutsche Humanismus findet da seine Krönung. Die Religion jedoch, als eine gewisse Aeusserungskraft des Menschen, wird von Feuerbach nicht in Abrede gestellt. Dann kommt *Hess* und mit ihm Grün, Marx, Engels, Lüning, Franz Schmidt etc. und suchen den Feuerbachschen Positivismus, der ihnen allen abstrakt, noch Hegelianisch scheint, zu korrigieren. Ja, Hess, der sehr früh, etwa zur selben Zeit wie Strauss, als Junghegelianer auftritt, gelangt sogar gewissermassen selbständig zu einem Standpunkt, von dem aus die vormärzlichen „Socialen" den Feuerbachianismus als überwunden zu kennzeichnen pflegten. Der *sociale* Mensch sucht den Feuerbachianischen zu verdrängen, die sociale Praxis will von sich sogar die philosophische Theorie abgeleitet wissen, der sociale Positivismus erhebt sich über den erkenntnistheoretisch-sensualistischen. Was Feuerbach nur ausgesprochen hat, das führen gewissermassen Hess und Gesinnungsgenossen in die Wirklichkeit über. Mit meiner Philosophie — meinte einst Feuerbach — hört überhaupt die Philosophie zu existieren auf. Die deutschen ehemaligen Jung-

Digitized by Google

hegelianer und dann Socialisten entschieden anders; erst mit dem socialen Historismus ist derselben das Ende bereitet, wobei man vergass, dass die Entwicklungslehre und Methode, deren man sich dabei bediente, durch und durch philosophischer, ja spekulativer Natur waren. Das in gewissem Sinne reale sociale Sein erlitt jedoch bald eine Beeinträchtigung. Nur einer Sphäre der Thätigkeitsformen des socialen Menschen, nämlich der ökonomischen wurde es überlassen, den ganzen socialen Menschen zu erzeugen und folglich auch den philosophischen. Wurden früher der Pantheismus, Idealismus, Intellektualismus etc. für „Gespenster" oder Ideologien erklärt, gewöhnte man sich hauptsächlich, nach dem Exempel Feuerbachs komplizierte Erscheinungsformen, wie beispielsweise Religionen, von oben herab zu betrachten und dann als eine bestimmte „Ideologie" der menschlichen Natur zu erklären, so verbreitete man jetzt im Grunde diese Methode. Zuletzt ist es nur die ökonomisch-wirtschaftliche Thätigkeitssphäre des Menschen, die als eine wirkliche, reale betrachtet wird: alles, was darüber — ist Ideologie, „Gespenster", wenn auch *notwendige* Ideologie, wie — gebrauchen wir das Wort des Stifters der Eleatik (Xenophanes) — bei den Alten die Neger ihren Gott sich schwarz ausmalen *mussten*. Hat die Form der ökonomischen Thätigkeit sich geändert, so hat sich auch der sociale Mensch verändert, so hat er auch andere „Ideologien" bekommen. Auch schon früher, bei Hess und seinen Gleichgesinnten, findet sich der Gedanke von einem Realen, Wirklichen und Aeusserlichen, Vorübergehenden, Sekundären, Ideologischen. Es sind die Ausführungen über die „verkehrte" Welt, wie sie in Wahrheit ist und demgemäss sein darf, die die Meinung von den zwei grossen Welten, einer positiven und einer bloss erdachten, kennzeichnen. War man einst Objektivist im Sinne Hegels und Strauss', hat man dann den Subjektivismus Bauers und Feuerbachs durchgemacht, so kehrt man jetzt zum Objektivismus wieder zurück. An die Stelle des socialen *Menschen* oder sogar ökonomischen *Menschen* stellte man den objektiven Gang der socialen und ferner ökonomischen Verhältnisse. Das Substanzielle, das man einst in der Philosophie anbetete, tritt hier in einer *geschichts*philosophischen Form hervor. Mit diesem socialen und dann ökonomischen Positivismus, und späterhin Materialismus, läuft parallel der „wahre" und „Marxistische" Socialismus, der, wie wir sahen, ausserhalb Marx, wenn auch in völliger Unordnung, bei Hess, bei Grün e tutti quanti lag. Als Hess noch für die völlige Spekulation schwärmte, da er-

Digitized by Google

schien ihm der Kommunismus für die moderne Zeit als etwas Widernatürliches und Unmögliches. Nur der harmonische Humanismus war ihm willkommen. Interessant ist es, dass Ruge, der sogar von einem seiner Zeitgenossen als „die inkarnierte Philosophie selber" bezeichnet wurde, der aber im Grunde über ein Hegeltum nicht hinaus konnte, auch nicht zum Socialismus zu gelangen vermochte. Im Grunde urteilt er durch und durch sub specie theoriæ. Die revolutionäre Bewegung Frankreichs ist ihm eine Realisierung der Philosophie [1]) und die Aufgabe der Befreiungsthat in Deutschland ist es, die Philosophie zur Nationalsache zu machen. Es ist leicht ersichtlich, wie die modernen deutschen progressiven socialpolitischen, wie socialpsychologischen Richtungen im Junghegelianismus zum Vorschein kommen. Neben Socialismus und Liberalismus läuft ein Anarchismus und ein verschwommener Humanismus einher. Erinnert man an Lorenz Stein, so bekommen wir noch in staatlicher Beziehung den modernen Platonismus, nämlich den sogenannten Kathedersocialismus. Auch der Individualismus, der individualistische Indifferentismus und die „ethische Kultur" finden hier ihren Geburtsort. Sogar die ethisch-religiösen Strömungen der Gegenwart sind vertreten. Kurzum, all die Richtungen, die einem modernen, sogenannten kulturellen Gemeinwesen eigen sind, haben im Junghegelianismus ihre Vertreter, ja speziell in Deutschland fliessen sie aus diesem heraus. Im allgemeinen richtet der Junghegelianismus seinen Blick in die weite Ferne, wobei er der christlichen Kultur den Rücken kehrt. Der Kampf gegen die Romantik um den Positivismus war sein hervorragendster und allgemeiner Ton. In der allerletzten Zeit hingegen begegnen wir bei uns das Sich-Sehnen nach der alten Romantik, nach der christlichen Verschwommenheit, nach Mysticismus. Sogar die Naturwissenschaft fängt an, mit dem „Religiösen" zu kokettieren. Und die Schuld daran soll unseres Erachtens *zum Teil* auch auf den Junghegelianismus, der keine neue positive *Weltanschauung* zu geben vermocht hat, fallen.

Lassen wir jedoch die Schattenseiten unserer Gegenwart ausser Acht und berühren wir vielmehr die übrige Verwandtschaft, die zwischen Junghegelianismus und der Gegenwart besteht. Die Berührungspunkte, die auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie bestehen, bedürfen kaum einer Erwähnung. Der Historismus überhaupt und der historische Objektivismus, sowie der sociale und

[1]) Dies im Jahre 1844.

Digitized by Google

ökonomische Materialismus mit dessen Klassenkampftheorie und Herabsetzung der Rolle der Ideologien begannen im Junghegelianismus ihre mehr oder minder selbständige Entwicklung zu zeitigen. Zuletzt trug Strauss und nicht Bauer den Sieg davon: der geschichtsphilosophische Demokratismus verdrängte den Aristokratismus und der Wert, der ursprünglich den kritisch denkenden Persönlichkeiten beigelegt wurde, verbreitete sich auf die Massen. Die letzteren werden an Aeusseres, an einen historischen Objektivismus gebunden und nur innerhalb desselben wurde freier Raum für die Selbständigkeit des Individuums gelassen. Man hört auf, den Wünschen der Einzelnen Vertrauen zu schenken. „Uns Deutsche hat . . . von der Willkür und Phantastik das Hegelsche System befreit", sagt Ruge.[1]) und nähert sich damit, wie sonderbar es auch scheinen mag, der Wahrheit. Faktisch verknüpfen sich Philosophie mit den socialen Lehren und die Socialphilosophie leuchtet hervor. Innerhalb dieser kamen schon früh sogenannte Konzentrations-, Verelendungs- und Zusammenbruchstheorien zu stande und sogar der Gedanke einer Demokratie als einer unentbehrlichen Bedingung für den Socialismus fand im vormärzlichen philosophischen Socialismus Raum. Doch behauptete das junghegelianische *negative* Moment dem positiven gegenüber entschieden seinen Primat, was nicht ohne Einfluss auf die gegenwärtige Marxistische Theorie blieb. Dem grossen modernen Problem des menschlichen Individuums wandte der Junghegelianismus, wie wir wissen, seine besondere Aufmerksamkeit zu. Und die Lösung desselben wurde vom Standpunkte der Metaphysik aus oder, wenn man will, der metaphysischen Erkenntnistheorie versucht. Mit dem sokratischen „erkenne dich" glaubt man Ernst zu machen und Bauer, Feuerbach, Stirner und Hess meinten im Besitze der Wahrheit zu sein. Aus der Natur der Persönlichkeit bemühte man sich die ethischen Folgerungen zu ziehen. Man stellte im Grunde eine naturalistische Ethik auf. Man muss jedoch anerkennen, dass bei Feuerbach und in noch grösserem Masse bei Stirner, die christliche Moral des Mitleids bekämpft wurde und dass Schritte zu einer förmlich neuen gemacht wurden. Leitete Stirner, trotz seines bewussten Immoralismus, von der freien Persönlichkeit im Spino-

[1]) „Deutsch-französische Jahrbücher", herausg. von A. Ruge und Karl Marx, I. und II. Lieferung, Paris, 1844. „Plan der Deutsch-französischen Jahrbücher", pag. 8.

Digitized by Google

zistischen Sinne seine *Ethik* des Egoismus ab, so suchte Feuerbach den Altruismus und Egoismus zugleich zu einer Einheit zu verschmelzen.[1]) Da lässt sich leicht die Moral des modernen Socialismus anerkennen, die sozusagen gegen zwei Fronten sich richtet. Und allmählich macht sich im gesamten modernen moralischen Bewusstsein der Zug nach dem Ersetzen des „erbarme dich" durch das stolze „du *musst* und *sollst* meinem Empfinden Aufmerksamkeit zuwenden". Die Stirnersche Moral der Macht ist nicht nur in den socialpolitischen Beziehungen zum Vorschein getreten. Und es will scheinen, dass die kulturelle Welt in einer Richtung sich bewegt, wo jeder Raum für das die Würde des Menschen erniedrigende Mitleid ausgeschlossen ist.

Um die Feuerbachsche Religion, deren Grundzüge auf principieller Seite sogar noch bei den modernen Denkern ihre Wiedergeburt feiern,[2]) hier mit Stillschweigen zu übergehen, bleibt uns noch übrig, den Zusammenhang einiger Erkenntnislehren des Junghegelianismus mit der heutigen Philosophie anzudeuten. Die Junghegelianer waren es im allgemeinen, die, durch ihre Auslegung des Hegelianismus, dadurch, dass sie die Bestandteile des „absoluten Systems" isoliert zur Schau brachten, durch ihre freie, einseitige Kritik, welche sie an jenem übten, die deutsche Philosophie in neue Bahnen lenkten; sie selbst waren, mehr als ein Liebmann und sogar Lange, im Grunde die wahren „zurück auf Kant"-Rufer, bei ihnen auch findet man die Körnchen und Körner zur modernen Realphilosophie, sowie zum modernen Fichteanismus. Br. Bauer hat mit grossem Eifer und Entschiedenheit gesucht, den Subjektivismus und Solipsismus wieder einzubürgern. Auch ist ihm, wie wir sahen, das Element des Kriticismus nicht fremd geblieben. Es war daher

[1]) Wie Feuerbach dieses, wie er meint, *anthropologisch*, und wie wir heute besser sagen würden, *socialpsychologisch*, zu begründen sucht, wurde oben (siehe I. Abt., 3. Kap.) erörtert. Von grosser Tragweite ist es, zu bemerken, dass lange vor Feuerbach zum selben Resultat, wenn auch auf rein *spekulativer* Weise, *Hegel* in seiner Lehre vom objektiven Geist gelangt war. So vereinigt sich dort nach ihm bekanntermassen das Recht und die Moralität zur Sittlichkeit. Wer nun der letzteren folgt, der hat den Individualismus der Aufklärung überwunden, der hat das *Ich* und das *Wir* in sich vereinigt. In letzter Beziehung erscheint Feuerbach in Uebereinstimmung mit Hegel als Vertreter der sog. socialen Welt- oder richtiger Kulturanschauung.

[2]) Vergl. z. B. G. Simmels „Sociologie der Religion."

Digitized by Google

leicht, eine Seite der neueren Philosophie anzurühren. Feuerbach brachte die andere in den Vordergrund. Aber nicht das allein. In seinem Streben zur Philosophie des unmittelbar Gegebenen ist der modernen Philosophie „der reinen Erfahrung", sowie der Immanenz zugleich vorgearbeitet. Streng gesprochen, ist derjenige Feuerbachianismus, der oben von uns berührt worden, sogar kein Sensualismus im alten Sinne des Wortes. Ist er auch weit entfernt vom Materialismus, sowie Idealismus, von diesen zwei völlig metaphysischen Grundanschauungen, so lässt sich sein Verhältnis zum Sensualismus *nur* durch ein Nahestehen kennzeichnen. Der Vorwurf, der einst seitens Hess Feuerbach bezüglich des Denkens gemacht wurde, spricht nur zum Vorteil des betreffenden Feuerbachianismus. Er verstand weder das Empfinden im Intellektualismus, noch ein *bestimmtes* gereinigtes Denken in der Sinnlichkeit aufzulösen. Er strebt vielmehr das Wesen, das Principielle des lebendig gegebenen Menschen aufzuhellen und aufzustellen und von da an die ideologischen, hypothetischen, phantastischen und dergleichen Elemente von dem unmittelbar Gegebenen abzusondern. Ein, ich möchte fast sagen, principiell gereinigtes System der Empfindungen mit deren Hauptbestandteil, dem Denken, macht einerseits das metaphysische Wesen der Dinge überflüssig, andererseits aber verschafft es den entstandenen Ideologien gewisse Realität. Dieses System ist im Grunde die Achse, um die *unser* Feuerbach *alle* Welten sich drehen liess, womit jedoch die Wirkungskreise der letzteren keineswegs in Abrede gestellt werden sollen. Hätte der Marxismus sein philosophisches Glück in *diesem* Feuerbachianismus von Anfang an gesucht, so wäre es ihm zweifelsohne besser gegangen. Er machte aber vielmehr von da an einen Schritt rückwärts und, was hier keiner näheren Ausführung bedarf, er näherte sich dadurch der Metaphysik und entfernte sich vom Positivismus.

Der moderne sogenannte Empiriokriticismus, der in dem Feuerbachianismus annähernd ähnlichen Bahnen sich bewegt, trägt den Gewinn davon.

Wie aus all dem ersichtlich ist, fängt erst die moderne Zeit an, mit dem Junghegelianismus Ernst zu machen. Erst heute fängt der vom Junghegelianismus geförderte Positivismus an, auf allen Gebieten des menschlichen Wissens sich auszubreiten. Aber dadurch haben zum Teil die einzelnen Elemente des gemeinsamen socialen Seins, sowie die Bestandteile der Erkenntnissphären ihre

Digitized by Google

Fühlung miteinander in hohem Grade eingebüsst. Speziell der Socialismus beging die grosse, allgemeine Sünde der modernen Zeit, indem auch er es nicht vermochte, die Welt der Metaphysik, die Welt des Realen, diejenige der Tendenzen, die ideologischen, phantastischen und hypothetischen Welten mindestens auf seinem socialen und social-psychologischen Gebiete festzustellen, ihre *realen* Erscheinungskräfte zum Bewusstsein zu bringen und ihre Beziehungen zu einander wenigstens zu fixieren, indem er ferner nicht einmal mit sich selbst darüber klar geworden ist, mit welchen Sphären der heutigen eben erwähnten Welten er auf immer zu brechen habe und *was* er dagegen an Stelle jener setzen solle. Um es am kürzesten auszudrücken, hängt das damit zusammen, dass der deutsche, theoretische Socialismus in seiner grössern Erscheinungsform gänzlich zu erfüllen unterliess, was ihm der Junghegelianismus zum Vermächtnis gemacht hatte. Abgesehen davon, dass er uns keine *neue* Weltanschauung gegeben hat, wurden wir noch durch ihn zu alten, überwundenen Gesichtspunkten verleitet. Er allein hat aber die Atmosphäre dazu fähig gemacht, in den vom Junghegelianismus skizzierten Bahnen unerschrocken vorwärts gehen zu können. Und es steht doch fest, dass der Junghegelianismus nicht den Kampf mit dem oder jenem philosophischen oder social-philosophischen System zu führen glaubte, sondern dass er sich vielmehr gegen die *gesamte* christliche-jüdische *Kultur*, gegen ihre Erscheinungsformen auf dem Gebiete des Gedankens, sowie auf demjenigen der Praxis richtete.

Der Socialismus, als Nachfolger und Weiterentwickler desselben, ist der vorwärts blickenden Welt zweierlei Aufgaben zu erfüllen schuldig: er muss *Wissenschaft* sein, und daher sieht er sich zum Teil schon jetzt genötigt, sich mit dem jedesmal erreichten Niveau der wissenschaftlichen Forschung auseinander zu setzen und andererseits wird ihm schon von der Praxis die Ehre und zugleich Notwendigkeit zuerteilt, mit der *philosophischen Synthesis* der Zeit zu rechnen. Damit wird er sich am sichersten seiner naturgemässen Aufgabe nähern: er wird den wesentlichsten Anteil bei der Fundamentallegung unserer *Kulturanschauung* haben. Eine solche Aufgabe entspricht auch in der That seiner Natur: der Socialismus ist doch weder eine Weltanschauung, wie es die beschränkten Geister dünkt, noch ein Magenproblem, wie ihn die heutzutage beträchtlich sich mehrenden Magenphilosophen erklären, noch ein lediglich recht-

Digitized by Google

liches oder gar ethisches, noch ein rein social-philosophisches Problem, wie manche den Gegenstand einseitig auffassenden Denker es glauben, sondern er deckt sich vollständig mit einer Kulturauffassung. Das Umgekehrte trifft nicht zu: der Socialismus macht nicht die ganze Fülle der Kulturanschauung überflüssig. Dem Socialismus aber als solchem drängt es sich unbedingt auf, mit allen Fragen der „sachlichen und persönlichen Kultur" unserer Zeit zu rechnen und mit ihnen sich auseinanderzusetzen. Die „Idee des Socialismus" hat sich davor nicht zu fürchten. Erst dadurch wird der Socialismus zum Erben der Vergangenheit: der klassischen deutschen Philosophie, des französischen Kommunismus, der christlichen Ethik, der kapitalistischen Rechtsordnung und des auf Lohnsystem und Profit aufgebauten Wirtschaftssystems. Dadurch wird ihm die Möglichkeit geboten, die verschiedenen Renaissance-Richtungen innerhalb der menschlichen Kultur zu einem System zu verarbeiten. Erst damit nähert man sich um einen Schritt der allgemein philosophischen Emancipation, die der Junghegelianismus der Welt verkündigte und verhiess. Dadurch aber wird der Socialismus unbedingt seine Grenzen und Gebiete überschreiten und die Philosophie wird wieder die ihr gebührende Hegemonie in der gesamten Kultur antreten.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte

Band XXVII.

Herausgegeben von

Dr. Ludwig Stein,

Professor an der Universität Bern.

Die Philosophie Condillacs

Von

Dr. Wera Saltykow, Charkow.

Bern.

Verlag von C. Sturzenegger.

1901.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
Condillacs Kritik der Metaphysik. Zwei Phasen in der Philosophie Condillacs. Seine Metaphysik	3
Erkenntnistheorie (Traité des sensations)	16
Tierpsychologie	49
Moral	52
Religion	53
Condillacs Sprachphilosophie	54
Condillacs Socialphilosophie	58
Condillacs Logik	60
Schluss	69

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Drei Richtungen sind es, die das philosophische Denken des 18. Jahrhunderts in Frankreich kennzeichnen: der Deismus, der Materialismus und die Gefühlsphilosophie, verbunden mit einem von Descartes vererbten Dualismus. Trotz der Verschiedenheit ihrer Weltanschauungen sind die Repräsentanten dieser Richtungen in Bezug auf die Erkenntnistheorie Sensualisten. Seinen hervorragendsten und systematischsten Vertreter hat nun der Sensualismus, der für das damalige Zeitalter charakteristisch, und dessen Ursache in den politischen und socialen Zuständen der Zeit zu suchen ist, in Condillac gefunden. Condillacs Lehren hatten keinen „agitatorischen" Charakter, wie diejenigen vieler seiner Zeitgenossen, aber durch die Negation der absoluten Willensfreiheit des Menschen und ferner durch die Lehre vom bloss graduellen, nicht principiellen Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Naturwesen, dachte und wirkte Condillac durchaus im Geiste seiner Zeit. Condillac verfolgt ausführlich die Entstehung und Entwickelung aller psychischen Funktionen und Zustände und aller Erkenntnisse aus der Sinneswahrnehmung. Dies bildet das Hauptproblem seiner Philosophie. Ehe wir zur Darstellung seines Systems übergehen, soll aber ein kurzer Ueberblick der historischen Entwickelung des Sensualismus vorausgeschickt werden.

Der Sensualismus ist sehr alt. Wir treffen ihn schon in der griechischen Philosophie bei Demokrit, bei welchem er allerdings nicht ausgeführt und nur in einzelnen Momenten vorhanden ist. Durch die Aufstellung des Satzes: „der Mensch ist das Mass aller Dinge" tritt der Sensualismus der Sophisten klar zu Tage. Auch bei Aristoteles macht die Sinnesempfindung, welche den Stoff für die Entwickelung des Erkennens liefert, das Wesen der animalischen Seele aus. Nach Aristoteles begegnen wir dem Sensualismus in der Lehre der Stoiker und in dem System des Epikur. Einen entschiedenen Sensualismus vertritt im 16. Jahrhundert der italienische Naturphilosoph Bernardino Telesius und nach ihm Thomas Campa-

Digitized by Google

nella, dessen sensualistische Erkenntnistheorie ihn zu idealistischen Konsequenzen führte. Im 17. Jahrhundert ist Gassendi zu nennen, welcher die Lehre Epikurs wiederbelebte. Später finden wir die sensualistische Richtung auf englischem Boden, nur angedeutet bei Baco, und systematisch ausgeführt in der Psychologie von Hobbes. Locke ferner beeinflusste durch seine sensualistische Erkenntnislehre die französischen Denker des 18. Jahrhunderts. Mit Condillac endlich sehen wir zugleich zwei andere sensualistische Spiritualisten — Berkeley und Bonnet — auftreten. Hier wird es am Platze sein, da wir, in der Verfolgung der sensualistischen Richtung, zu Condillac gelangt sind, das Verhältnis zwischen dem Materialismus und dem Sensualismus im 18. Jahrhundert zu erwähnen. Mehrere Historiker (Erdmann, Cousin, Hettner u. a.) stellen die Sache so dar, als ob der französische Materialismus die Folge und nämlich die notwendige Folge des Condillacschen Sensualismus war. A. Lange hat die Unrichtigkeit dieser Auffassung in seiner „Geschichte des Materialismus" dargethan und an der Hand der Chronologie die wirkliche Entwickelung des philosophischen Gedankens im 18. Jahrhundert festgestellt.[1]) Es ist auch ganz irrig, anzunehmen, dass der Materialismus die Konsequenz des Sensualismus ist oder sein soll; die Geschichte der Philosophie zeigt vielmehr, dass der Sensualismus die Konsequenz des Materialismus gewesen ist, nicht aber umgekehrt. Auch in einem philosophischen System für sich hatte der Sensualismus gar nicht immer materialistische Konsequenzen; Berkeley und Condillac sind Beweise für das Gegenteil. Wenn man nicht Materialist sein kann, ohne Sensualist zu sein, so kann man Sensualist sein, ohne dabei materialistische Konsequenzen zu ziehen.

[1]) Siehe A. Lange, „Geschichte des Materialismus", I. Bd., S. 271—273 (Ausgabe vom Jahre 1887).

Digitized by Google

Condillacs Kritik der Metaphysik. Zwei Phasen in der Philosophie Condillacs. Seine Metaphysik.

Und nun zu Condillacs System. Zunächst soll das Verhalten Condillacs zu den Wissenschaften im allgemeinen und ihrer Klassifikation betrachtet werden. „Il n'y a proprement qu'une science", sagt er, „c'est l'histoire de la nature: science trop vaste pour nous et dont nous ne pouvons saisir que quelques branches". [1]) Die Naturwissenschaft zerfällt nun in Physik und Metaphysik. Die Physik, die auch Chemie, Physik im speziellen Sinne des Wortes, Optik u. s. w. umfasst, ist die Wissenschaft der wahrnehmbaren Wahrheiten (vérités sensibles) und hat zum Gegenstand Thatsachen, die wir beobachten können. Die Wissenschaft der abstrakten Wahrheiten (vérités abstraites), welche abstrakte Ideen, die wir miteinander kombinieren, zum Gegenstand hat, umfasst Metaphysik, Mathematik und Moral. — Ihrer Natur nach sind die Wissenschaften, trotz der Unterscheidung in physikalische und metaphysische, nicht voneinander zu trennen. Sie sind eng miteinander verbunden und leisten sich gegenseitige Unterstützung, denn: „Quel que soit le sujet de nos études, les raisonnements abstraits sont nécessaires pour saisir les rapports des idées sensibles; et les idées sensibles sont nécessaires pour se faire des idées abstraites et pour les déterminer." [2]) Demgemäss ist es völlig umsonst, wenn der Versuch gemacht wird, die Wissenschaften voneinander abzugrenzen: „Il faut toujours se souvenir", so schliesst Condillac diese Ausführungen ab, „qu'il n'y a proprement qu'une science, et si nous connaissons des vérités qui nous paraissent détachées les unes des autres, c'est que nous ignorons le lien, qui les réunit dans un tout". [3]) Die Metaphysik ist die Wissenschaft, die am meisten zur Erleuchtung und Erweiterung des menschlichen Geistes beiträgt und deshalb allen anderen Wissenschaften vorangehen muss. [4]) „La métaphysique est de toutes les sciences celle

[1]) Art de raisonner, p. 2. (Die Citate werden nach der Ausgabe vom Jahre 1798 angeführt.)

[2]) Art de raisonner p. 3.

[3]) Art de raisonner p. 3.

[4]) Essay sur l'origine des connaissances humaines p. 1.

Digitized by Google

qui embrasse le mieux tous les objets de notre connaissance, elle est tout à la fois science de vérités sensibles, et science de vérités abstraites. Science de vérités sensibles parce qu'elle est la science de ce qu'il y a de sensible en nous, comme la physique est la science de ce qu'il y a de sensible au-dehors: science de vérités abstraites, parceque c'est elle qui découvre les principes, qui forme les systèmes, et qui donne toutes les méthodes de raisonnement. Les mathématiques mêmes n'en sont qu'une branche. Elle préside donc sur toutes nos connaissances et cette prérogative lui est due: car s'il est nécessaire de traiter les sciences relativement à notre manière de concevoir, c'est à la métaphysique, qui seule connaît l'esprit humain, à nous conduire dans l'étude de chacune. Tout est à certains égards, de son ressort. Elle est la science la plus abstraite; elle nous élève au-delà de ce que nous voyons et sentons; elle nous élève jusqu'à Dieu, et elle forme cette science que nous appelons théologie naturelle." [1]) Diese letzten Worte kommen unerwartet vor, wenn man dasjenige in Betracht zieht, was Condillac über die metaphysischen Systeme anderer Philosophen äussert. Condillac unterscheidet zwei Arten von Metaphysik. Er charakterisiert sie in seinem ersten Werke „Essai sur l'origine des connaissances humaines" mit folgenden Worten: „L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées — voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir; l'autre plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et, aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées. La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement, qui se dissipe comme elle, la seconde ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même." [2]) Wenn die Metaphysik in keiner hohen Achtung steht, so tragen, Condillacs Meinung nach, die Philosophen selbst die Schuld daran, da sie grösstenteils Vertreter der Metaphysik der ersten von diesen beiden Arten sind. Condillac bestimmt die Aufgabe desjenigen Teiles der Metaphysik, der sich mit dem menschlichen Verstand und seinen Funktionen befasst, gemäss der Charakteristik, die er von der Philosophie der zweiten Art gegeben hat. Er sagt: „Notre premier objet, celui que nous ne devons jamais

[1]) L'Art de raisonner p. 4.

[2]) P. 3 daselbst.

Digitized by Google

perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain, *non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations;* observer avec quel art elles se combinent et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. *Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par là fixer l'étendue et les bornes de nos connaissances et renouveler tout l'entendement.*“ [1]) Die Aufgabe des Philosophen ist demnach in der Hauptsache folgende: er muss das Erkenntnisvermögen und die Quelle, aus der dieses seinen Inhalt erhält, untersuchen und die Grenze des Erkennens bestimmen. Der Weg, den Condillac zur Lösung dieser Aufgabe empfiehlt, ist der der Beobachtung; das Verfahren des Philosophen muss ein rein empirisches sein. Condillac ist dieser Absicht, nur Beobachtung und Erfahrung zu benutzen, nicht treu geblieben und ist von ihr abgewichen. Mit ihr stimmt auch, wie oben angedeutet wurde, dasjenige nicht überein, was er in einem seiner späteren Werke — „L'Art de raisonner“ — von der Metaphysik sagt: sie sei eine Wissenschaft, welche ins Uebersinnliche greift und auch dasjenige Gebiet umfasst, welches eigentlich der Theologie zukommt. Durch diese Auffassung wird er zum Metaphysiker in dem Sinne, wie es seine dogmatischen Zeitgenossen waren, die er so scharf beurteilt hat, und verlässt völlig den kritischen Standpunkt seines „Traité des systèmes“. In diesem Werke unterzieht Condillac die metaphysischen Systeme anderer Philosophen der Kritik. Sehen wir, was er in diesen verwirft. Er unterscheidet je nach den Principien, von welchen ausgegangen wird, drei Arten philosophischer Systeme: 1. Diejenigen, die von allgemeinen, abstrakten Sätzen ausgehen; 2. diejenigen, die von Voraussetzungen, von Hypothesen ausgehen, die notwendig sind, um das Weltgeschehen zu erklären. Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza sind Schöpfer solcher Systeme; [2]) 3. diejenigen, die von Erfahrungsthatsachen ausgehen und auf ihnen basieren. Diese sind die einzigen, die den Namen der wahren, philosophischen Systeme verdienen. [3])

Die abstrakten Begriffe, so führt Condillac aus, werden von Merkmalen gebildet, die mehreren Ideen allgemein sind, und sind notwendig, um in unsere Kenntnisse Ordnung zu bringen. Es ist

[1]) Essai sur l'origine des connaissances humaines p. 8.
[2]) Traité des systèmes p. 1—3.
[3]) Traité des systèmes p. 7.

Digitized by Google

unsinnig, anzunehmen, dass diese allgemeinen, abstrakten Begriffe zu den einzelnen konkreten Kenntnissen führen, umsomehr, als sie doch aus diesen — durch Abstraktion — gebildet werden. Auf gleiche Weise, durch Abstraktion von einzelnen Sätzen, werden die allgemeinen Sätze gewonnen. Von allgemeinen abstrakten Begriffen oder von allgemeinen Sätzen auszugehen, ist demgemäss ganz verkehrt und ein offenbarer Irrtum. Dies thun aber die meisten Metaphysiker. Condillac tritt nun an vielen Stellen seiner Werke scharf gegen ihre Methode auf und beleuchtet seine Beweise durch Beispiele.[1]) Besonders grell tritt die Unzulänglichkeit des Aufbaues eines Systems auf abstrakten, allgemeinen Sätzen hervor durch folgende Parallele, die Condillac zieht: „ . . . afin de rendre la chose plus sensible je voudrais bien qu'on arrachât à son cabinet ou à l'école un de ces philosophes qui aperçoivent une si grande fécondité dans les principes généraux et qu'on lui offrît le commandement d'une armée ou le gouvernement de l'état . . . . . L'Art militaire et la politique ont leurs principes généraux comme toutes les autres sciences. Pourquoi donc ne pourrait-il pas, si on les lui apprend, ce qui n'est l'affaire que de peu d'instants, en découvrir toutes les conséquences et devenir après quelques heures de méditation un Condé, un Turenne, un Richelieu, un Colbert.[2])

Wenn Condillac auch diejenigen Lehren verwirft, welche auf Hypothesen aufgebaut sind, so thut er es nur in den Fällen, wo die vorausgesetzten Principien ganz unbegründet sind und unbewiesen bleiben; wo die Hypothesen nur „die Frucht der Einbildung" sind, wie er sich ausdrückt. „Dès que les suppositions ne sont que des soupçons, elles ne sont pas des faits constatés: elles ne peuvent donc pas être le principe ou le commencement d'un système: car tout un système se réduirait à un soupçon."[3]) Die Hypothesen sind dagegen zulässig, wenn sie durch Beobachtung und Erfahrung Bestätigung erhalten. — In seiner Abhandlung über die Systeme bespricht Condillac zur Exemplifizierung dieser allgemeinen Betrachtungen die Systeme von Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza und dasjenige

[1]) Traité des systèmes p. 14, 15, 16, 18, 22—24, 37—38, 46, 48, 56, 57—85, 327, 359. Traité des sensations p. 141, 222, 230 und Anmerkung auf p. 230—231. Traité des animaux p. 450—451, 479; L'Art de penser p. 107, 108, 109; 116—119; 236, 253. L'Art de raisonner p. 233.

[2]) Traité des systèms p. 21—22.

[3]) Traité des systèms p. 11.

Digitized by Google

eines ungenannten Philosophen, dessen Werk „Prémotion physique ou de l'action de Dieu sur les créatures" betitelt ist.

Die Theorie von den angeborenen Ideen wird nun von ihm auf indirektem Wege zerstört, indem er ihre Entstehung und die Folgen der Annahme angeborener Ideen untersucht und auseinandersetzt. Im übrigen weist Condillac auf Locke hin, der die angeborenen Ideen auf eine andere Weise widerlegt hat. Folgen wir den Ausführungen Condillacs. — Das philosophische Denken stützt sich in seinen Anfängen nur selten und ungenügend auf Beobachtung, und sucht, weil der Weg der Beobachtung und Erfahrung langsam erscheint, die Geheimnisse der Natur einfach zu enträtseln. Die besten Geister verfahren so und gehen dabei von Kenntnissen aus, die allen gewöhnlichen Menschen geläufig und ganz unbegründet sind. Um etwas zu erklären, suchen sie dafür Analogien in den alltäglichen Begriffen, gewinnen so eine Metapher statt der eigentlichen Erkenntnis, und bauen darauf Systeme auf. So z. B. ist durch Analogie mit der Wasserfläche, in der sich die Gegenstände abspiegeln, die Vorstellung entstanden, dass die Seele eine polierte Fläche sei, auf der alle Gegenstände, die wir zu erkennen vermögen, aufgezeichnet sind. Es ist klar, dass weiter gefolgert wird, die Gegenstände in unserer Vorstellung seien genau denen gleich, die sich in der Aussenwelt befinden. Diesen Vorstellungen giebt man die Namen von Ideen, Begriffen, Archetypen, dann werden sie realisiert und dienen nachher dazu, die äusseren Dinge zu erklären. Woher kommen aber diese Ideen in die Seele? Es würde zu viel Einsicht notwendig gewesen sein, antwortet Condillac, um ihre Entstehung durch die Sinne zu erklären und deshalb nimmt man einfach an, dass sie angeboren seien: „ne pouvant expliquer comment elles auraient été acquises, il était naturel de juger que nous les avons toujours eues".[1]) Da aber die Entstehung einzelner Ideen aus der Sinnesempfindung doch leichter zu fassen ist, als die der allgemeinen, so nahmen einige Philosophen an, dass nur die abstrakten, allgemeinen Begriffe und Ideen angeboren und ähnlich dem Wesen der Dinge seien; dabei wurden sie durch den Erfolg verleitet, mit dem man in der Geometrie sich der abstrakten Begriffe bedient, vergassen aber, dass die Geometrie es eben mit abstrakten Grössen zu thun hat.[2]) Angenommen aber, die allgemeinen abstrakten Be-

[1]) Traité des systèmes p. 89.
[2]) Traité des systèmes p. 96.

Digitized by Google

griffe seien wirklich angeboren und in unsere Seele aufgezeichnet. Was sind sie dann? fragt Condillac. „Que les philosophes s'adressent à un graveur et qu'ils le prient de graver un homme en général. Ce ne serait pas demander l'impossible, puisqu'il y a selon eux une si grande conformité entre vos idées et les images empreintes sur les corps, puisqu'ils conçoivent si bien comment l'image d'un homme en général est imprimée en vous. Que ne lui disent-ils que s'il ne sait pas graver un homme en général, il ne gravera jamais un homme en particulier, parce que celui-ci ne lui est connu que par l'idée qu'il a de celui-là.“ [1]) Wenn man also von den angeborenen Ideen ausgeht, so nimmt man etwas an, was klar zu bestimmen unmöglich ist. Daraus entspringt die Unbestimmtheit des Kriteriums der Wahrscheinlichkeit, und diese beruht doch auf den angeborenen Ideen, wie wir es bei Descartes und Malebranche finden. Descartes' Satz ferner: „Tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité“, kann bei Anwendung in irgend einem besonderen Falle zu falschen Schlüssen führen. [2])

Das sind die Bedenken, die Condillac Descartes und seinen Anhängern entgegenstellt. [3]) Um die Unrichtigkeit der Methode, welcher Malebranche in seiner Philosophie sich bedient, darzulegen, betrachtet Condillac, „wie er verfährt, um die Ideen des Verstandes, des Willens, der Freiheit und der Triebe zu bilden“. Bald aber kommt er zur Einsicht, dass Malebranche, wie alle Vertreter von abstrakten Systemen, philosophiert: „Il veut se faire l'idée d'une chose d'après l'idée d'une autre dont la nature est toute différente.“ [4]) Ferner wirft er ihm vor, dass er den Ursprung und die Entstehung der Ideen nicht untersucht, dass er die Erfahrung ignoriert und bloss nach Analogien urteilt. [5]) Das Ausgeführte zusammenfassend, sagt Condillac: „Le fondement sur lequel il porte se réduit proprement à ce principe: les idées et les inclinations sont à l'âme ce que les figures et le mouvement sont à la matière: principe qu'il

[1]) Traité des systèmes p. 93.

[2]) Traité des systèmes p. 99—101.

[3]) Traité des systèmes, Capitel VI; vergl. dazu „Essai sur l'origine des con. humaines“, S. 12, 502, 507 und „L'Art de penser“, S. 165; 180 f. 240 u. and. so auch „Histoire moderne“, 6. S. 524—525.

[4]) Traité des systèmes, P. 109.

[5]) Daselbst. Cap. VII.

Digitized by Google

doit à la comparaison qu'il fait de deux substances toutes différentes. Il ne faut donc pas s'étonner s'il a si peu réussi à se faire des Idées exactes." [1]) Eingehender als Descartes und Malebranche werden die Monadologie von Leibniz und der erste Teil der Ethik Spinozas besprochen. — Um seine Monadologie auf festen Boden zu stellen, hätte Leibniz eine klare Idee von der Kraft und dem Perceptionsvermögen, die nach ihm das Wesen der Monade ausmachen, und aus denen das ganze Universum abgeleitet wird, geben müssen. Dies thut er aber nicht, und so erscheint sein ganzes System völlig unbegründet. Diese Kritik wird folgendermassen zusammengefasst: „Ce philosophe ne donne aucune notion de la force de ses monades; il n'en donne pas davantage de leurs perceptions; il n'emploie à ce sujet que des métaphores; enfin il se perd dans l'infini. Il ne fait donc point connaître les éléments des choses; il ne rend proprement raison de rien et c'est à peu près comme s'il s'était borné à dire qu'il y a de l'étendue parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas étendu; qu'il y a des corps, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas corps", etc. [2]) In der Kritik des Spinozistischen Systems greift Condillac zunächst die Definitionen an, die Spinoza von der Substanz, den Attributen u. s. w. giebt, dann die Axiome, die er annimmt, und die Sätze, welche er daraus ableitet. Spinozas Substanzbegriff giebt nicht eine klare Idee davon, was wir uns darunter vorstellen sollen, und die Uebertragung dieses abstrakten Substanzbegriffes auf die sinnlichen Dinge ist für Condillac ganz willkürlich und unbegründet. Aus der Kritik des Substanzbegriffes folgt seine Kritik aller anderen Definitionen und Sätze, da doch aus der Annahme der Spinozistischen Substanz sein ganzes System folgt. Die Axiome Spinozas seien willkürliche Voraussetzungen alles dessen, was weiter zu beweisen ist. Spinoza gebrauche die geometrische Methode, aber es fehle seinem System die Klarheit der Begriffe und die Präcision des Ausdrucks, die der geometrischen Methode eigentümlich sein müssen. Condillac kritisiert Spinozas Philosophie sehr scharf, da diese für ihn das typischste Beispiel eines Systems darstellt, in dem man von abstrakten Principien ausgeht, willkürliche Voraussetzungen macht und, ohne die Erfahrung heranzuziehen,

[1]) Traité des systèmes, S. 125. Vergl. auch Traité des sensations, p. 311—312 und Traité des animaux, S. 619—622, wie auch Anmerkung, S. 620.

[2]) Traité des systèmes. P. 191—192. überhaupt Kapitel VIII.

Digitized by Google

deduktiv verfahrend, seine Folgerungen zieht.[1]) — Es seien hier nur noch die Worte angeführt, mit welchen Condillac die Besprechung des oben erwähnten Werkes — de la Prémotion physique — abschliesst. „Que les théologiens ne se bornent-ils à ce que la foi enseigne, et les philosophes à ce que l'expérience apprend!“[2]) Im kritischen Teil dieser Arbeit werden wir diese Worte gegen Condillacs eigenes philosophisches System wenden müssen. — Um aber noch bei seiner Kritik der metaphysischen Systeme anderer zu verbleiben und zugleich ein Beispiel seines zutreffenden und bilderreichen Stils zu geben, führen wir wörtlich den Vergleich an, den er giebt, um diese metaphysischen Systeme zu charakterisieren: „Ils ressemblent à ces palais où le goût, les commodités, la grandeur, la magnificence, concourraient à faire un chef d'œuvre de l'art, mais qui porteraient sur des fondements si peu solides, qu'ils paraîtraient ne se soutenir que par enchantement. On donnerait sans doute des éloges à l'architecte, mais des éloges bien contrebalancés par la critique, qu'on ferait de son imprudence. On regarderait comme la plus insigne folie, d'avoir bâti sur de si faibles fondements un si superbe edifice, et quoique ce fût l'ouvrage d'un esprit supérieur et que les pièces en fussent disposées dans un ordre admirable, personne ne serait assez peu sage pour y vouloir loger.“[3])

Den kritischen Teil, welcher über die Hälfte dieses Werkes umfasst, schliesst Condillac mit folgenden Worten ab, welche die positiven Forderungen, die er an ein wissenschaftliches System stellt, enthalten: „pour ne laisser rien à désirer dans un système, il faut disposer les différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se rapportent toutes à un premier fait bien constaté, dont elles dépendent uniquement. Ce fait sera le principe du système, parce qu'il en sera le commencement.“[4]) Der Philosoph muss von Thatsachen ausgehen, welche ihm die Beobachtung und Erfahrung liefert. — .... nous ne pouvons faire de vrais systèmes, que dans les cas où nous avons assez d'observations pour saisir l'enchaînement des phénomènes.“[5]) Condillac ist sich dessen wohl

[1]) Traité des systèmes, Kapitel X.
[2]) Traité des systèmes, p. 213.
[3]) Traité des systèmes, p. 368.
[4]) Traité des systèmes, p. 370.
[5]) Traité des systèmes, p. 373.

Digitized by Google

bewusst, dass wir weder das Wesen der Erscheinungen, noch ihre letzten Ursachen erkennen können, und fordert die Philosophen auf, sich damit zu begnügen, was uns die Erfahrung giebt. [1]) Indem er diejenigen Metaphysiker kritisiert, welche entweder die empirische Methode vollständig ignorieren, oder, nachdem sie gemäss dieser Methode verfuhren, plötzlich über die Erfahrung greifen, erwähnt er mehrmals Baco, welcher Verfechter der experimentellen Methode gewesen ist, und Locke, von dem er in seinem Denken stark beeinflusst war. [2])

In der Philosophie Condillacs sind zwei Phasen zu unterscheiden. In der ersten nimmt er, wie Locke, zwei Quellen der Erkenntnis an, die Sensation und die Reflexion. In seinem „Essai sur l'origine des connaissances humaines", welches sein erstes, im Jahre 1746 erschienenes Werk ist und allein zu dieser Phase gehört, ergänzt er Locke nur insofern, als er die Entwickelung und die Analyse der psychischen Funktionen ausführlich behandelt. Von Locke heisst es in diesem Werk, nachdem gesagt wird, dass die Scholastiker und die Cartesianer den Ursprung und die Entwickelung unserer Erkenntnisse nicht genannt haben, folgendes: „Locke a mieux réussi, parce qu'il a commencé aux sens; *et il n'a laissé des choses imparfaites dans son ouvrage que parce qu'il n'a pas développé les premiers progrès des opérations de l'âme.*" [3]) Dies thut nun Condillac in seinem ersten Essay. — In der zweiten Phase, die als Weiterentwickelung seiner ursprünglichen Auffassung betrachtet werden kann, wird die Reflexion als selbständige Quelle der Erkenntnis eliminiert, und ihr ganzer Inhalt auf die Sensation zurückgeführt. Im „Extrait raisonné du Traité des sensations" sagt er: „Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. *Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une*, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées, que le canal par lequel elles découlent des sens." [4]) Condillac geht also, indem er nur eine Quelle der Erkenntnis an-

[1]) „Notre unique objet doit être de consulter l'expérience, et de ne raisonner que d'après des faits que personne ne puisse révoquer en doute." — L'art de penser, p. 10.

[2]) Siehe „Histoire moderne", 6. p. 511—525, 525—528 — L'Art de penser, p. 254. Essai sur l'origine d. c. h., p. 12, 13 et suivantes, p. 502, 503

[3]) P. 502. Vergl. dazu „Histoire moderne", 6. p. 525.

[4]) Traité des sensations, p. 13.

Digitized by Google

nimmt, über Locke und seinen eigenen Standpunkt des „Essai sur l'origine des connaissance humaines“ hinaus. Er ergänzt auch sein erstes Werk insofern, als er nicht nur die Entstehung der psychischen Funktionen und der Ideen behandelt, sondern auch die allmähliche Entwickelung der Sinne selbst. Es komme paradox vor, zu sagen, dass man zu sehen, zu hören u. s. w. gelernt hat. Es scheint uns, dass wir unsere Sinne seit dem Momente gebrauchen, da die Natur sie gebildet hat, nicht aber, dass wir dies allmählich erlernt haben.[1]) Locke sagt zwar, dass alle unsere Erkenntnisse aus den Sinnen stammen, *wie* wir aber zu ihnen gelangen, das führt er nicht aus.[2]) Der „Traité des sensations“, welcher als Hauptwerk Condillacs zu betrachten ist, erschienen im Jahre 1754, enthält seine Lehre in diesem Sinne neu gestaltet. Er definiert die Aufgabe, die er sich in diesem Werke gestellt hat, folgendermassen: „Le principale objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, *pour parler plus exactement, des sensations: car dans le vrai, les sens ne sont que cause occasionnelle. Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes; et c'est des sensations qui la modifient, qu'elle tire toutes ses connaissances et toutes ses facultés.*“[3]) Von diesem Satz haben wir auszugehen: also nicht die Sinne, sondern die Seele empfindet; die Sinne sind nur „cause occasionnelle“. Bei jeder passenden Gelegenheit an vielen Stellen seiner Werke wiederholt Condillac, dass die Sinne, wie überhaupt alles Materielle, nur insofern existieren, als sie die Veranlassung für die Seele bieten, Empfindungen zu haben.[4]) Daraus folgt, dass die Seele als selbständige Substanz angenommen wird. Der Mensch besteht aus Körper und Seele. Dieser Dualismus wird auf folgende Weise gerechtfertigt: der Körper ist ein Aggregat materieller Bestandteile und bildet deshalb keine Einheit. Der Träger des Denkens muss aber eine Einheit bilden, denn sonst wüsste man nicht, wohin man den Gedanken verlegen, oder ob man ihn zwischen den Substanzen, die den Körper bilden, verteilen muss. Das Denken braucht also einen einheitlichen Träger, und dieser ist

[1]) Traité des sensations, p. 47, 48.

[2]) Traité des sensations, p. 278; Origine des connaissances humaines, p. 14, 15.

[3]) Extrait raisonné du Traité des sensations, p. 3.

[4]) La Logique, p. 6; L'Art de penser, p. 8; Essai sur l'origine d. c. h., p. 23; Traité des sensations, p. 70, 179; und an and. Orten.

Digitized by Google

die Seele.[1]) Wir können nicht das letzte Wesen der körperlichen oder seelischen Substanz erkennen, wissen aber, dass der Körper ausgedehnt ist, und dass die Hauptfähigkeit der Seele die ist, Wahrnehmungen zu haben .... „Vous ignorez donc l'essence véritable de ces deux substances. Cependant vous considérez que toutes les qualités que vous voyez dans le corps supposent l'étendue, et que toutes celles que vous appercevez dans l'âme, supposent la faculté de sentir. Vous pouvez donc regarder l'étendue comme l'essence seconde du corps, et la faculté de sentir comme l'essence seconde de l'âme.“[2]) „On peut donc définir le corps une substance étendue, et l'âme une substance qui sent.“[3]) Diesen Dualismus von Körper und Seele versucht nun Condillac aufzuheben, indem er ausführt, dass das empfindende Subjekt nicht einerseits den Körper, andererseits aber die Seele empfindet, sondern dass es die Seele im Körper wahrnimmt: „toutes mes sensations ne me paraissent que les modifications d'une même substance; et je ne comprends pas ce qu'on pourrait entendre par des sensations corporelles.“ Wollte man aber zwei Arten von Wahrnehmungen, körperliche und seelische, unterscheiden, so müsste man annehmen, dass es in jedem Menschen zwei Personen giebt, zwei Ich, von denen jedes nichts von dem anderen weiss, denn die Wahrnehmungen des Körpers könnten die Seele nicht modifizieren, ebenso wie diejenigen der Seele den Körper nicht zu modifizieren im stande sind. „L'unité de personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul moi, formé de deux principes sentants, l'un simple, l'autre

[1]) Vergl. dazu L'Art de penser, p. 6, 8. Traité des animaux, p. 459 bis 460. Art de raisonner, p. 41—46.

[2]) L'Art de raisonner, p. 40. Vergl. Logique, p. 7.

[3]) Précis des leçons préliminaires, p. CXIII. Vergl. dazu überhaupt das ganze Kapitel S. CVIII—CXIII, article IV. Da heisst es unter anderem: En un mot, soit que nous observions la substance étendue, soit que nous observions la substance simple, nous ne pouvons appercevoir que les qualités qui leur appartiennent .... Les corps ne sont figurés, mobiles etc., que parcequ'ils sont étendus. L'étendue est donc la propriété qui les distingue. Toutes les autres qualités supposent cette propriété et elles n'en sont que des modifications. De même l'âme ne juge et ne raisonne que parce qu'elle a des sensations. La faculté de sentir est donc la propriété qui la distingue et toutes ses opérations ne sont que des différentes manières de sentir. „Sentir signifie proprement ce que nous éprouvons lorsque nos organes sont remués par l'action des objets“. Traité des animaux, p. 457.

Digitized by Google

étendu, est une contradiction manifeste: ce ne serait qu'une seule personne dans la supposition, c'en serait deux dans le vrai." [1]) Die Sinne, der Körper also bildet nur die occasionnelle Ursache der Modifikationen der Seele, welche wir Empfindungen nennen. [2])

Der Inhalt unserer Erkenntnis wird der Seele durch die Sinne zugeführt, aber, sagt Condillac: ce qui se fait à l'occasion d'une chose, peut [3]) se faire sans elle, parce qu'un effet ne dépend de sa cause occasionnelle que dans une certaine hypothèse." [4]) Und dies genügt ihm, um anzunehmen, dass die Seele im stande sei, auch ohne die Vermittlung der Sinne Kenntnisse zu erwerben. Thatsächlich ist sie es vor dem Sündenfall gewesen, da noch die Seele unabhängig vom Körper war. Nachdem sie aber gesündigt hat, ist sie an den Körper gebunden; dieser Zustand allein ist unseren Untersuchungen zugänglich und bildet das Objekt der Philosophie, da es der einzige Zustand ist, welcher Gegenstand der Erfahrung ist. [5]) Auf diesem Umwege kommt Condillac zu erfahrungsmässigem Verfahren. Verschieden von diesem Zustand der mit dem Körper vereinigten Seele, ist derjenige vor dem Sündenfall und nach dem Tode. Trotz der Worte: „Je ne traite pas des connaissances de l'âme dans ces deux derniers états, parce que je ne sais raisonner que d'après l'expérience", nimmt Condillac die Unsterblichkeit der Seele an. Die Unsterblichkeit der Seele wird ähnlich wie bei Kant erklärt: es wird das Princip der Moral herangezogen. Die letzte Ursache unseres Daseins und unserer Beschaffenheit ist Gott. Gott hat uns aber so geschaffen, dass wir die Möglichkeit besitzen, durch Erfahrung zu erkennen, dass wir als sociale Wesen um des allgemeinen Wohles Willen mit unseren Mitmenschen Rücksicht nehmen müssen. Indem wir dies thun, erfüllen wir unsere Pflicht gegenüber der Gesellschaft. Von da an kann man von moralischen Handlungen sprechen. „Les lois, que la raison nous prescrit, sont donc des lois que Dieu nous impose lui-même; et c'est ici que s'achève la moralité des actes." [6]) (Dem Geiste seiner Zeit entsprechend, nimmt Condillac einen Vertrag

[1]) Traité des animaux, p. 455—460.

[2]) Später wird ausführlicher die Rede darüber sein.

[3]) Vergl. Logique, p. 5.

[4]) L'Art de penser, p. 8.

[5]) L'Art de penser, p. 8, 9, dasselbe im Essai sur l'origine des c. h., p. 24 u. f. und L'Art de penser, p. 11, wo die Charakteristik der drei Zustände der Seele gegeben wird.

[6]) Traité des animaux, p. 588.

Digitized by Google

der Menschen untereinander und dessen Gesetze an; der Gesellschaftsvertrag ist die Folge der Einsicht der Menschen, dass sie gegenseitiges Nachgeben üben müssen, ihrem eigenen Wohle zu Liebe.) Handeln wir gemäss dem Gesellschaftsvertrag (dessen Princip Gott ist), so handeln wir moralisch, im entgegengesetzten Falle aber unmoralisch; wir setzen uns entweder der Belohnung oder der Strafe durch Gott aus. Da es in dieser irdischen Welt keine unseren Verdiensten oder Fehlern entsprechenden Güter zur Belohnung, und Uebel zur Bestrafung giebt, so muss es eine übersinnliche Welt, ein Jenseits geben. Die Seele ist somit unsterblich.[1]) Oben wurde gesagt, dass Gott die Endursache alles Existierenden ist. Ebenso wie wir das letzte Wesen unserer Seele und der materiellen Welt nicht erkennen können, sind wir auch nicht im stande, das letzte Wesen der Gottheit zu erkennen. Wir vermögen nur die Beziehungen Gottes zu uns zu erkennen, und die Erkenntnis dieser Beziehungen bildet den Beweis für seine Existenz. Die Idee Gottes ist uns nicht angeboren, wie es die Cartesianer meinen. Die Erfahrung lehrt uns im Weltgeschehen, im Laufe der objektiven Welt und in der Abhängigkeit des Subjektes von den äusseren Objekten eine Kette von Ursachen und Wirkungen zu erkennen. Es ist aber unmöglich, diese Ursachenkette als unendlich zu begreifen, und so müssen wir eine erste Ursache annehmen. Diese erste Ursache ist Gott. Dies ist der kosmologische Gottesbeweis. Kants Zurückführen dieses Beweises auf den ontologischen kann durch Condillacs Konception illustriert werden, da er nach den gleichangeführten Gedanken folgendes sagt: „Ces réflexions, en donnant l'idée d'un principe, en démontrent en même temps l'existence. On ne peut donc pas soupçonner cette idée d'être du nombre de celles qui n'ont de réalité que dans l'imagination.“[2]) Gott ist die Ursache, die Welt die Wirkung dieser Ursache. Condillac führt Newtons Vergleich der Welt mit einer Uhr an, dessen Mechaniker Gott ist.[3])

[1]) 587—589. Traité des animaux.

[2]) Traité des animaux, p. 570.

[3]) Précis des leçons préliminaires, p. CXIV u. f. Später werden wir bei der Behandlung der Condillacschen Social-Psychologie sehen, wie sich das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von der Aussenwelt zur Vergötterung dieser und endlich zur Annahme einer monistischen Gottheit entwickelt.

Digitized by Google

Erkenntnistheorie (Traité des sensations).

„L'homme est ce qu'il a acquis." Condillac untersucht in der Abhandlung über die Empfindungen der Reihe nach, was mittelst jedes Sinnes erworben wird, und wie die Sinne zusammenwirken, um den Inhalt aller unserer Vorstellungen zu liefern.[1]) Er beginnt mit denjenigen Sinnen, welche, nur Modifikationen der Seele hervorrufen, ohne im stande zu sein über äussere Objekte zu urteilen; diese sind: Geruch, Gehör, Gesicht und Geschmacksinn. Der Tastsinn allein giebt uns die Möglichkeit, die Existenz der Aussenwelt zu erkennen, und ist deshalb der wichtigste Sinn. Condillac betrachtet alle Sinne als Abarten des Tastsinns (extensions du Tact). („L'œil peut être regardé comme un organe, qui a en quelque sorte une infinité de mains."[2]) In der Auffassung des Tastsinns als wichtigsten Sinnes stimmt Condillac mit späteren Psychologen überein, und Dewaule (Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. Thèse présentée à la Faculté des Lettres à Paris. 1891.) erblickt mit Recht in der Condilacschen Auffassung den Keim der Theorie von Maine de Biran, Taine und H. Spencer.[3])

Um den Prozess der Entwickelung unserer seelischen Fähigkeiten und der allmählichen Bereicherung unserer Erkenntnis anschaulicher darzustellen, hat Condillac ein Bild gebraucht. Er nimmt eine Statue an, die gleich dem Menschen organisiert sein und einen Verstand besitzen soll, der frei von jedweden Ideen ist, und an dieser

---

[1]) Der „Traité des sensations" zerfällt in vier Teile. Im „Extrait raisonné du Traité des sensations" ist diese Einteilung von Condillac selbst gegeben worden: da heisst es auf Seite 11: Dès-là se sont formées les quatre parties du traité des sensations.

La première, qui traite des sens qui par eux-mêmes ne jugent pas des objets extérieurs.

La seconde du toucher ou du seul sens qui juge par lui-même des objets extérieurs.

La troisième, comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs.

La quatrième, des besoins, des idées et de l'industrie d'un homme isolé qui jouit de tous ses sens.

[2]) Traité des sensations, p. 274. „L'œil ne verra point si des corps d'une certaine forme ne viennent heurter contre la rétine; l'oreille n'entendra pas si d'autres corps d'une forme différente en viennent frapper le tympan". Logique p. 76—77.

[3]) P. 16.

Digitized by Google

verfolgt er die Wirkung verschiedener Eindrücke auf die Sinne.[1]) Er stellt uns die Psycho-Genesis des Menschen dar. — Bilder, der Condillacschen Statue ähnlich, wurden von Philosophen schon vor Condillac und auch fast gleichzeitig mit ihm verwertet, um die Darstellung zu veranschaulichen. Die Cartesianer sprachen von den Tieren, dass sie Maschinen ähnlich seien; La-Mettrie übertrug diesen Vergleich auf den Menschen (l'homme machine) u. s. w. Condillac war gezwungen, sich gegen Plagiatanschuldigungen seitens Diderot und Buffon zu verteidigen. Sie behaupteten, vor ihm die Idee gehabt zu haben, den Menschen zu zerlegen und auf diese Weise zu betrachten, wie sich sein psychischer Inhalt zusammensetzt. Condillac behauptet dagegen, ganz unabhängig von ihnen, durch F. Ferrand zu dieser Idee gekommen zu sein.[2])

„ . . . nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous . . . Nous supposâmes encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettait l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix, aux différentes impressions dont ils sont susceptibles." Condillac beginnt mit dem Geruchsinn, weil dieser, seiner Meinung nach, am wenigsten zu den menschlichen Kenntnissen beiträgt. — Die Statue, oder der Mensch, auf den Geruchsinn allein angewiesen, ist sehr beschränkt in dem Umfange seiner Erkenntnis. Er kann nur diejenigen Empfindungen haben, die durch den Geruchsinn verursacht sind, also nur Gerüche empfinden, und nichts erkennen, was ausserhalb seiner liegt, oder ausserhalb der Geruchsempfindungen. Diese wird er als Modifikationen seiner selbst auffassen. Welche sind nun die Verstandesoperationen, deren die Statue in diesem Zustande fähig ist, und welches ist das Princip dieser Verstandesoperationen? Die erste Geruchsempfindung, die die Statue trifft, nimmt ihre ganze Wahrnehmungsfähigkeit in Anspruch. So entsteht die Aufmerksamkeit. Diese ist eine Modifikation der Empfindung.[3]) Die ersten Empfindungen sind es, die die Statue auch fähig machen, Lust oder Unlust

[1]) Vergl. dazu Traité des sensations, p. 49, 50.

[2]) Vergl. darüber *Picavet* (Condillac. Sa vie et ses ouvrages) p. XVI et p. XXII—XXVI. — *Lange* „Geschichte des Materialismus" (1887) S. 280, 281 und Dewaule p. 12; ebenso Condillacs Werke, Bd. 3, S. 433—440 und S. 47—55.

[3]) „ . . . une sensation est attention, soit parce qu'elle est seule, soit parce qu'elle est plus vive que toutes les autres." Extrait raisonné p. 16.

Digitized by Google

zu empfinden: wenn die Wahrnehmungsfähigkeit von angenehmen Gerüchen getroffen wird, so entsteht eine Lustempfindung, im entgegengesetzten Falle — eine Unlustempfindung. Diese Lust- oder Unlustempfindungen beherrschen die Statue auf den ersten Stufen der Entwickelung ihrer Fähigkeiten ausschliesslich; sie ist sich dessen nicht bewusst, dass sie vergänglich sind und in ihr abwechseln können. Diese Beobachtung hat sie noch nicht gemacht. Wenn sie aber die Idee der Veränderung, der Succession u. s. w. erworben hat, indem sie einen Zustand, der sie beherrscht hat, vergehen sah und von einem anderen ergriffen wurde, so wird sie auch fähig, Begierden zu haben, und dies im Zustande der Unlust nämlich, da sie sich dabei an den Zustand der Lust erinnern wird. Wir sehen, dass Lust und Unlust die Principien sind, welche die Verstandesoperationen anregen und bestimmen und die Statue allmählich zu allen Erkenntnissen führen.[1]) Die Empfindung, in diesem Falle die Geruchsempfindung, lässt bei ihrem Vergehen einen Eindruck zurück: dieser Eindruck wird aufbewahrt und bildet das Gedächtnis. Das Gedächtnis ist ebenfalls nichts anderes als eine Modifikation der Empfindung (une manière de sentir.)[2]) Wenn ein neuer Geruch die Statue trifft, so verteilt sich ihre Wahrnehmungsfähigkeit zwischen dieser neuen Empfindung und der früheren, die im Gedächtnis aufbewahrt ist. Die Wahrnehmungsfähigkeit kann sich also auf zweierlei Art äussern: „Sa capacité de sentir se partage entre la mémoire et l'odorat; et la première de ces facultés est attentive à la sensation passée, tandis que la seconde est attentive à la sensation présente.“[3]) Da die Statue mittelst Geruchsinn die Existenz äusserer Objekte, die in ihr die Geruchsempfindungen hervorrufen, nicht erkennen kann, so unterscheidet sie die beiden Empfindungen nur nach dem Grade ihrer Intensität, ohne sie auf Einwirkungen verschiedener Objekte zurückzuführen. Aus demselben Grunde wird die Statue nicht im stande sein, eine Geruchsempfindung, die aus mehreren Gerüchen besteht, als solche zu erkennen. Sie betrachtet auch eine solche nur als einen Zustand ihrer selbst, als einheitliche Geruchsempfindung. Die Statue unterscheidet verschiedene Gerüche nur, wenn sie nacheinander folgen, nicht aber, wenn sie zugleich auf sie

[1]) Traité des sensations, p. 60. Ebenda S. 67. Logique p. 11.

[2]) „La mémoire n'est (donc) que la sensation transformée.“ Extrait raisonné p. 17. Später ausführlich über das Gedächtnisvermögen.

[3]) Traité des sensations, p. 61.

Digitized by Google

einwirken. Da nun die Statue ihre Wahrnehmungsfähigkeit zwischen verschiedenen Empfindungen zu verteilen gezwungen ist, indem sie von verschiedenen Gerüchen getroffen wird, so wird sie dieselben vergleichen müssen, denn „comparer n'est autre chose que donner en même temps son attention à deux idées". [1]) Das Vergleichen ruft aber das Urteilen hervor. „Un jugement n'est (donc) que la perception d'un rapport entre deux idées, que l'on compare." [2]) Durch Wiederholung der Geruchsempfindungen wird das Gedächtnis, das Vergleichen und Urteilen geübt und dann zur Gewohnheit; die Statue wird mit neuem Inhalte versehen, der je weiter, desto leichter erworben wird. Die Statue, die am Anfange, da nur wenige Empfindungen sie berührt haben, ganz gleichgültig blieb, weil sie noch nicht urteilen konnte, wird mit der Entwickelung ihrer Fähigkeiten in Verwunderung versetzt, wenn sie plötzlich aus einem Zustand in einen andern übergeht, von dem sie früher keine Vorstellung gehabt hat. Die Verwunderung regt ihre psychische Thätigkeit an, weil sie dabei den Gegensatz zwischen angenehmen und unangenehmen Empfindungen schärfer bemerkt. Dies eine Bestätigung dafür, dass Lust und Unlust das einzige Princip ihrer geistigen Thätigkeit bildet. Lust und Unlust bestimmen auch das Gedächtnisvermögen. Von den Ideen, welche im Gedächtnis in derselben Reihenfolge aufbewahrt sind, in welcher sie entstanden sind, werden diejenigen eher belebt, die zu dem Wohlsein der Statue beitragen, und diejenigen vom Gedächtnis übergangen, welche ein Unlustgefühl hervorrufen. Condillac unterscheidet zwei Arten von Lust- und Unlustempfindungen, nach dem Schema Körper und Seele. Dabei bemerkt er aber, seinem metaphysischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt gemäss, dass diese Unterscheidung in körperliche und geistige Empfindungen von Lust und Unlust nur scheinbar ist, in Wirklichkeit aber nicht existiert.[3]) Die Lust- und Unlustempfindungen können verschiedene Grade der Intensität haben, aber einen Zustand der Indifferenz kann

[1]) Traité des sensations, p. 65. Vergl. hierzu und für das folgende Extrait raisonné p. 17.

[2]) Traité des sensations, p. 65, 66.

[3]) „Dans le vrai ils sont tous intellectuels ou spirituels, *parce qu'il n'y a proprement que l'âme qui sente.* Si l'on veut, ils sont aussi tous en un sens sensibles ou corporels, parce que le corps en est la seule cause occasionnelle. Ce n'est que suivant leur rapport aux facultés du corps ou à celles de l'âme que vous les distinguez en deux espèces." Traité des sensations, p. 70.

Digitized by Google

es in dieser Hinsicht nicht geben: jede Empfindung wird unbedingt von einem Lust- oder Unlustgefühl begleitet. In dieser Frage stimmt die moderne Psychologie, die dafür die Ausdrücke positiver und negativer Gefühlston der Empfindung gebraucht, mit der Auffassung Condillacs überein. [1])

Wie erklärt nun Condillac die Entstehung der Bedürfnisse der Statue? Darüber sagt er folgendes: „Toutes les fois qu'elle est mal ou moins bien, elle se rappelle ses sensations passées, elle les compare avec ce qu'elle est, et elle sent qu'il lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De là nait le besoin, ou la connaissance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouissance lui est nécessaire." [2]) Also ist das Bedürfnis nach etwas das Produkt des Vergleiches des gegenwärtigen Leidens mit der Erinnerung an das früher Empfundene, was Lust verursachte, und dessen Vorstellung im Gedächtnis aufbewahrt ist. [3]) Das Bedürfnis setzt das Bewusstsein voraus. — Hier nur so viel über die Entstehung der Bedürfnisse. — Den Anstoss zu ihnen giebt das Leiden. Verschiedene Grade des Leidens rufen verschiedene Grade des Bedürfnisses hervor. [4]) Die Bedürfnisse regen das Gedächtnis und ebenso die Einbildungskraft an. Der Unterschied zwischen Gedächtnis und Einbildungskraft ist nur ein gradueller: „La mémoire est le commencement d'une imagination, qui n'a encore que peu de force; l'imagination est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible." [5]) Bis jetzt haben wir kennen gelernt, was Condillac unter Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Vergleichen und Urteilen versteht: er fasst alle diese Verstandesoperationen als Modifikationen der Empfindung auf. Als solche fasst er auch das Einbildungsvermögen auf; es ist eine dritte Art der Aufmerksamkeit, deren Wesen in folgendem besteht: „ . . . arrêter les impressions des sens pour y substituer un sentiment indépendant de l'action des objets extérieurs." [6]) Die Einbildungskraft ist bei der Statue, die auf einen Sinn angewiesen ist.

[1]) Ueber das Verhältnis zu den englischen Psychologen, von welchen er in dieser Frage abweicht, siehe das oben erwähnte Werk Dewaules. S. 25, 26.

[2]) Traité des sensations, p. 72.

[3]) „Pour sentir le besoin d'une chose il faut en avoir quelque connaissance." Daselbst.

[4]) S. 72—77. Daselbst.

[5]) S. 78 daselbst.

[6]) S. 78, 79 daselbst.

Digitized by Google

viel leistungsfähiger als bei uns, da sie doch bei den Menschen von den Empfindungen gestört wird, die durch andere Sinne verursacht werden. Dabei weist Condillac darauf hin, wie das Einbildungsvermögen im Traume viel stärkere Empfindungen hervorrufen kann als sonst; im Traume sind wir eben von der Masse der Ideen und Empfindungen frei, die uns während des Wachens beschäftigen. Der Traumzustand des Menschen kann, was diese Frage betrifft, mit dem Zustand der auf einen einzigen Sinn angewiesenen Statue verglichen werden.[1]) Dadurch, dass die Einbildungskraft diejenigen Vorstellungen zu beleben suchen wird, die der Statue Lust verursachen, und da diese nicht immer die letzten in der Reihe der im Gedächtnis aufbewahrten Vorstellungen sind, kann die Einbildungskraft die Verbindung der Ideen anders gestalten und ihre Reihenfolge ändern. Die neue Association kann durch Wiederholung sich derart einprägen, dass sie die frühere verdrängen wird. Das Einbildungsvermögen kann auf zweierlei Arten thätig sein: entweder ruft es das Bild eines abwesenden Objektes hervor, oder es bildet aus verschiedenen Merkmalen schöpferisch ein neues Objekt.[2]) Dies gilt natürlich für das Einbildungsvermögen der Menschen, nicht aber der uns jetzt beschäftigenden Statue.[3]) Die Bedürfnisse und das Streben, sie zu befriedigen, regen die geistige Thätigkeit der Statue an. Ebenso regen sie ihre Gefühle, Leidenschaften u. s. w. an. Oben wurde schon ausgeführt, dass das Bedürfnis nach etwas die Vorstellung voraussetzt von etwas Besserem und Angenehmerem, als dasjenige, was die Statue momentan empfindet; aus dem Bedürfnis erwächst das Streben, es zu befriedigen, und so entsteht das Begehren. Condillac definiert eine Begierde mit folgenden Worten: „Le désir n'est que l'action même de ces facultés (de l'âme), lorsqu'elles se dirigent sur la chose dont nous sentons le besoin.“[4]) Die Ursache eines Begehrens ist demnach ein nicht befriedigtes Bedürfnis.[5]) Der Grad

[1]) Vergl. Traité des sensations, Anmerkung zu S. 81.

[2]) Précis des leçons préliminaires, p. XCII.

[3]) Siehe über das Verhältnis Condillacs zu den neueren Psychologen Dewaule S. 73—77 und 78—83.

[4]) Traité des sensations, p. 90.

[5]) „La privation d'un objet que nous jugeons nécessaire à notre bonheur, nous donne ce malaise, cette inquiétude, que nous nommons besoin et dont naissent les désirs.“ — Traité des sensations, p. 340. Extrait raisonné, p. 9. Condillac wirft Locke vor, dass er das Verhältnis zwischen dem Begehren und diesem malaise, welches die Entbehrung eines Objektes

Digitized by Google

des Begehrens hängt vom Grade des Unterschiedes zwischen dem Zustand, der die Statue beherrscht, und demjenigen, zu dem sie strebt, ab. („La mesure du désir est donc la différence apperçue entre ces deux états; et il suffit de se rappeler comment l'action des facultés peut acquérir ou perdre de la vivacité pour connaître tous les degrés, dont les désirs sont susceptibles.") Die Leidenschaft ferner ist ein den Menschen ausschliesslich beherrschendes Begehren, „un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus dominant." [1]) Die Gefühle der Liebe und des Hasses, auf die alle Leidenschaften von Condillac zurückgeführt werden, und diejenigen, die zwischen diesen beiden extremen Gefühlen empfunden werden können, wie Neigung, Abscheu u. s. w., werden rein utilitaristisch erklärt; sie haben Lust und Unlust zur Ursache. So heisst es von der Statue: „elle aime une odeur agréable, dont elle jouit, ou qu'elle désire. Elle hait une odeur désagréable, qui la fait souffrir." [2]) Die Liebe, die die Statue in diesem Zustand empfindet, ist aber nur Selbstliebe, denn das, was sie liebt, sind nur Modifikationen ihrer selbst.[3]) Erst später, wenn sie durch den Tastsinn die Aussenwelt kennen lernt, überträgt sie ihre Gefühle auf die Objekte dieser Aussenwelt. Aus demselben Princip lassen sich Hoffnung und Furcht erklären. („Espérer c'est se flatter de la jouissance d'un bien, craindre c'est se voir menacer d'un mal." [4]) Dasselbe utilitaristische Princip gilt für das Gute und Schöne. „Man nennt gut alles, was dem Geruchsinn oder dem Geschmacksinn gefällt", sagt Condillac und „man nennt schön alles, was dem Auge, dem Ohr oder dem Tastsinn angenehm ist".[5]) Güte und Schönheit sind relative, auf empirischem Wege erworbene Begriffe.

Wie bildet sich nun der Wille? Die Erfahrung lehrt uns, dass gewisse Begehren von uns erfüllt wurden, und dass ihre Erfüllung

---

ausmacht, umgekehrt auffasste. Nach Locke ist das Begehren die Ursache der Unruhe und des Unwohlseins, während es nach Condillac gerade umgekehrt ist. Daselbst.

[1]) Traité des sensations, p. 92.

[2]) P. 92 daselbst.

[3]) P. 93 daselbst.

[4]) Traité des sensations, p. 94.

[5]) P. 374 daselbst. „L'utilité contribue à la bonté et à la beauté des choses. Les fruits bons et beaux par le seul plaisir de les voir et de les savourer, sont meilleurs et plus beaux lorsque nous pensons qu'ils sont propres à retablir nos forces." 376 daselbst.

Digitized by Google

von Lustempfindungen begleitet war. Diese Erfahrung, verbunden mit dem Wunsche, den lustverursachenden Zustand wieder zu erreichen, macht den Willen aus.[1]) „Ich will" bedeutet nach Condillac, „ich begehre und denke, dass nichts meinem Begehren hinderlich sein kann". Das Begehren wird zur Hoffnung, wenn sich zu ihm der Gedanke gesellt, dass das Begehrte erreicht werden kann. Wenn die Hoffnung keinen Zweifel in der Erfüllung des Begehrens mehr zulässt, so wird sie zum Willen.[2]) Dies ist der Unterschied zwischen Wille und Hoffnung: er ist nur ein gradueller. Der Wille ist das Produkt einer allmählichen Entwickelung, geht aus dem Begehren hervor und lässt sich demzufolge auf die Empfindung zurückführen. Diese evolutionistische Auffassung des Willens schliesst die Möglichkeit aus, den Willen als etwas Absolutes und deshalb Uebernatürliches zu betrachten, und so ist denn auch Condillac, was die Freiheit des Willens betrifft, Determinist. — Um die Entstehung des Willens und die Frage der Willensfreiheit eingehender zu erörtern, verlassen wir einstweilen die mit dem Geruch allein ausgestattete Statue. — Diese Fragen werden von Condillac nicht nur im Traité des sensations und im Traité des animaux behandelt, sondern besonders auch in einer dem Problem der Willensfreiheit gewidmeten Abhandlung, betitelt „Dissertation sur la liberté". Hier wendet Condillac dieselbe Methode, wie in seinem Hauptwerk, an. Die Statue soll den Menschen darstellen, der hier zwar schon alle Sinne besitzt, aber noch keine Gewohnheiten erworben hat. Wäre ein solcher Mensch in Verhältnisse gestellt, in denen er alle seine Begehren erfüllen könnte, und wo ihm nichts im Wege stünde zu seinem natürlichen Streben nach Genuss, so würde der Mensch keine Gelegenheit zum Nachdenken und zur Wahl zwischen der einen oder der anderen Handlung haben. Den natürlichen Lebensverhältnissen überlassen, wird er aber Enttäuschungen ausgesetzt, oft in der Erfüllung seiner Begehren gehindert und manchmal statt Lust Leiden empfinden. In solchem Falle erinnert er sich der Momente, als er glücklicher war, er denkt an die Ursachen seines gegenwärtigen Zustandes und gelangt zur Einsicht, dass zeitige Ueberlegung ihn vor dem empfundenen Leiden bewahrt hätte. Er empfindet Reue. Wiederholt sich dieser Zustand des Schmerzes, verbunden mit Reue, so wird er sich dessen all-

[1]) „ . . . on entend par volonté un désir absolu et tel que nous pensons q'une chose desirée est en notre pouvoir." P. 95 daselbst.

[2]) Précis des leçons préliminaires. P. XCVIII.

Digitized by

mählich bewusst werden müssen, wie notwendig es ist, seine Handlungen zu überlegen.[1]) Erfahrung und Erkenntnis sind also erforderlich, damit die Statue unter verschiedenen Handlungsweisen zu wählen beginnt. Diejenigen Fälle ausgenommen, in denen sie von heftigen, Leidenschaften zum Handeln getrieben wird, ist die Statue im stande, ihre Wahl so zu treffen, dass ihre Handlung vom geringsten Leiden oder von möglichst grösster Lust begleitet sei. Dies ist das stärkste, ausschlaggebende Motiv der Handlungen der Statue oder des Menschen.[2]) Wenn dieses Motiv, durch irgend einen besonderen Fall bestimmt, vorhanden ist, so hat nun der Mensch die Macht, zu handeln oder nicht zu handeln. Dies bleibt ihm frei. Worin besteht diese Freiheit? . . . „la liberté n'est que le pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce qu'on fait." „Mais ce serait une absurdité à elle d'imaginer qu'elle peut se réduire au simple pouvoir par rapport à deux actions contradictoires; qu'elle peut, par exemple, au même instant, vouloir et ne pas vouloir, se promener et ne pas se promener. Le choix entre ces actions est l'effet de sa liberté: mais elle est necessairement voulant ou ne voulant pas, se promenant ou ne se promenant pas. Il ne faut donc pas demander en général si on a le pouvoir de vouloir et de ne pas vouloir: mais il faut demander si, quand on veut, on a celui de ne pas vouloir; et si, quand on ne veut pas, on a celui de vouloir." „. . . . la délibération . . . . suppose de l'expérience et des connaissances. La liberté en suppose donc également."[3])

Der Mensch ist demnach insofern frei, als sein Erkenntnisvermögen ihn von der absoluten Abhängigkeit von der Aussenwelt befreit.[4]) Allgemeiner formuliert: die Freiheit ist das Bewusstsein der Notwendigkeit. Condillac sagt in Uebereinstimmung damit: „Cherchons donc à acquérir toutes les connaissances nécessaires à notre état, afin de faire le meilleur usage possible de notre liberté."[5])

[1]) Dissertation sur la liberté. B. 3 der Werke, S. 425.

[2]) 427, 428 daselbst.

[3]) 429 daselbst.

[4]) Les connaissances la dégagent donc de l'esclavage auquel ses besoins paraissent d'abord l'assujetir: elles brisent les chaînes qui la tenaient dans la dépendance des objets, et lui apprennent à ne se livrer qu'avec choix et qu'autant qu'elle croit trouver son bonheur." 430. Dissert. sur la liberté.

[5]) 431 daselbst, ebenso Traité des sensations, p. 413; Traité des animaux 626; Logique 57.

Digitized by Google

Condillac erkennt eine Abhängigkeit des Menschen von den ihn umgebenden Objekten an, die der Freiheit nicht widerspricht.[1]) „Unsere Freiheit schliesst dreierlei ein", sagt Condillac: „1. eine bestimmte Erkenntnis dessen, was wir thun müssen oder nicht müssen, 2. die Bestimmung des Willens, eine Bestimmung, die uns gehört, nicht aber die Wirkung einer mächtigeren Ursache ist, 3. die Macht, dasjenige zu thun, was wir wollen".[2]) Schliesslich formuliert er die Freiheit folgendermassen: „La liberté consiste donc dans des déterminations, qui, en supposant que nous dépendons toujours par quelque endroit de l'action des objets, sont une suite de délibérations que nous avons faites, ou que nous avons eu le pouvoir de faire.[3]) Um seine Auffassung des Problems klarer zu machen, giebt er am Schlusse der Abhandlung einen sehr hübschen Vergleich. Es sei hier diese Stelle angeführt; sie giebt uns zugleich ein Beispiel des bilderreichen und schönen Styls Condillacs: „Confiez la conduite d'un vaisseau à un homme qui n'a aucune connaissance de la navigation, le vaisseau sera le jouet des vagues. Mais un pilote habile en saura suspendre, arrêter la cousse; avec un même vent il en saura varier la direction et ce n'est que dans la tempête que le gouvernail cessera d'obéir à sa main. Voilà l'image de l'homme." Der Mensch ist also in seinen Handlungen von der Aussenwelt abhängig und seine Freiheit besteht nicht darin, dass er ganz willkürlich handelt, sondern darin, dass er mit der Zunahme der Einsicht in die Gesetze des Naturgeschehens seine Handlungen mit diesen Gesetzen in Einklang zu bringen sucht. — Als Analogie sei hier darauf hingewiesen, wie die mechanischen Bewegungen nach Condillacs Auffassung zu bewussten, den Verhältnissen der Aussenwelt angepassten Bewegungen werden. Die Anpassungstheorie, verbunden mit einem Evolutionismus, sehen wir als roten Faden sich durch das ganze System ziehen. — Condillac ist Determinist, denn er formuliert die Freiheit, wie es der Determinismus fordert, als bewusste Abhängigkeit von der Aussenwelt.[4])

[1]) Siehe darüber Dissertation sur la liberté, § 7.

[2]) Traité des animaux 578

[3]) P. 432. Dissertation sur la liberté.

[4]) Wenn Condillac dennoch Spinozas Determinismus kritisiert (bei Spinoza geschehe alles nach blinder Notwendigkeit, und so sei es unbegreiflich, wie man dabei von Wille sprechen könne (vergl. Traités des systèmes, p. 312), so ist es ein Beweis dafür, dass er sich oft widerspricht und nicht konsequent ist.

Digitized by Google

Kehren wir jetzt zur Statue, die mit einem Geruchsinn begabt ist, zurück und sehen wir, was für Ideen sie in diesem Zustande zu erwerben vermag. Sie kennt zufällige Wahrheiten (vérités particulières) und allgemeine Wahrheiten (vérités générales). Die letzten setzen die ersten voraus, da auch die Bildung von einzelnen Ideen der Bildung der allgemeinen oder abstrakten vorangeht. Wenn die Statue mehrmals von einem und demselben Geruche getroffen wird, wenn sie z. B. mehrere Blumen derselben Art nacheinander riecht, wird sie dabei immer dieselbe bestimmte Empfindung haben, die sie als Modifikation ihrer selbst auffasst. Diese Empfindung eines ihrer sich wiederholender Zustände giebt ihr eine bestimmte Idee. Solche Ideen erwirbt sich die Statue, indem sie verschiedene Gerüche von einander unterscheidet. Anders werden die abstrakten und allgemeinen Ideen erworben: indem die Statue abwechselnd verschiedene Zustände durchmacht, die ihr entweder Lust oder Unlust verursachen, bekommt sie die Vorstellung von angenehmen Zuständen einerseits und von unangenehmen anderseits und kann ihre Ideen unter diesen allgemeinen Kategorien betrachten, ohne dabei an bestimmte einzelne Zustände zu denken. Ausgebildet werden diese allgemeinen Ideen immer nur durch Abstraktion von den einzelnen zufälligen. Die Statue besitzt auch die Vorstellung der Zahl: die Idee der Einheit ist abstrakt, „da sie alle ihre Zustände unter dem allgemeinen Gesichtspunkt betrachtet, dass ein jeder Zustand von einem anderen verschieden ist". Wie erwirbt nun die Statue die Idee der Zahl? Lassen wir Condillac selbst reden: „Puisqu'elle distingue les états par où elle passe, elle a quelque idée de nombre: elle a celle de l'unité, toutes les fois qu'elle éprouve une sensation, ou qu'elle s'en souvient; et elle a les idées de deux et de trois toutes les fois que sa mémoire lui rappelle deux ou trois manières d'être distinctes: car elle prend alors connaissance d'elle même, comme étant une odeur, ou, comme en ayant été deux ou trois successivement".[1]) Für die Entstehung der Idee der Zahl wird eine empirische Erklärung gegeben; diese Idee wird gewonnen durch Beobachtung verschiedener einander folgender Empfindungen, die durch äussere Objekte verursacht werden. Nur weiss die Statue auf dieser Stufe der Entwickelung noch nichts von diesen äusseren Objekten und betrachtet die verschiedenen Empfindungen als Aeusserungsformen ihrer selbst. Die

[1]) Traité des sensations, p. 98.

Digitized by Google

Statue, die noch keine Zeichen für Zahlen besitzt, kann nur höchstens drei ihrer Zustände behalten und wird darüber hinaus keine bestimmte Zahlenvorstellung haben. Für sie tritt hier schon dasjenige ein, was wir unter Unendlichkeit verstehen. (Condillac knüpft hier eine kritische Bemerkung über die Metaphysiker an, welche eine bestimmte, positive Idee von der Unendlichkeit zu besitzen glauben. Er will das Unendliche lieber das Unbestimmte nennen. Diese Aenderung des Wertes würde viel Missverständnisse in der Philosophie verhindert haben.[1]) — Auf gleiche Art, indem sie durch Beobachtung erkannt hat, dass ihre verschiedenen Zustände mit einander abwechseln, erwirbt die Statue die Idee der Möglichkeit; sie weiss, dass, wenn sie z. B. jetzt nicht ein bestimmter Geruch ist, sie es später wieder werden kann, oder wenn sie es ist, sie aufhören kann, es zu sein. — Die Vorstellung der Succession, gewonnen durch gleiche Erfahrung, giebt ihr ferner die Vorstellung der Dauer, sowohl der vergangenen, als der zukünftigen. Im stande, nur höchstens drei ihrer Zustände, die einander folgen, zu behalten, kann die Statue nur eine sehr beschränkte Vorstellung von der Dauer haben, und betrachtet die Zeit, die vor und nach den Momenten ihrer bestimmten Geruchsempfindungen ist, als unbestimmte Dauer, welche ihr als absolute Ewigkeit vorkommt.[2]) Wie bildet sich nun die Zeitvorstellung? Die Statue besitzt zwei Reihenfolgen von Empfindungen; die eine bilden die gegenwärtigen, die andere die im Gedächtnis aufbewahrten Vorstellungen dieser Empfindungen.[3]) An der einen von diesen zwei Reihenfolgen werden die einzelnen Empfindungen der anderen gemessen. Also entweder wird die gegenwärtige Empfindung an der Reihe der im Gedächtnis vorhandenen Vorstellungen gemessen, oder umgekehrt, die im Gedächtnis aufbewahrte Vorstellung an der Reihe der den Geruchsinn treffenden Empfindungen, „c'est à la succession qui se passe dans sa mémoire

[1]) „Mais quelque considérables que soient les nombres que nous pouvons démêler il reste toujours une multitude qu'il n'est pas possible de déterminer, qu'on appelle par cette raison l'infini, et qu'on eût bien mieux nommée l'indéfini. Ce seul changement de nom eût prévenu des erreurs". Traité des sensations, p. 101.

[2]) Daselbst.

[3]) Plusieurs impressions peuvent se succéder dans l'organe pendant que le souvenir d'une même sensation est présent à la mémoire: et plusieurs sensations peuvent se retracer successivement à la mémoire, pendant qu'une même impression se fait éprouver à l'organe." Traité des sensations, p. 108.

Digitized by Google

qu'elle juge de la durée de la sensation; c'est à la succession qui se passe dans l'organe qu'elle juge de la durée du souvenir de cette sensation.“ Von den einzelnen, speziellen Fällen abstrahierend bekommt sie die Vorstellung der Succession, der Dauer überhaupt. Die Idee der Dauer können wir vermittelst aller Sinne erwerben. Je mehr aber verschiedene Empfindungen, denen wir eine Idee verdanken, da sind, um so weniger wird uns diese Idee von jeder bestimmten Art Empfindungen abhängig vorkommen; und bald kommen wir dazu, unsere Idee von jedweder Empfindung unabhängig zu betrachten.[1]) — Wenn die Statue im Besitze des Tast- und Gesichtsinns ist, tritt, im Vergleich mit dem Zustand, wo sie nur den Geruchsinn hatte, noch etwas zu ihrer Auffassung der Dauer hinzu. Sie sieht Tag und Nacht abwechseln, verknüpft diese Erscheinung mit dem Lauf der Sonne und gewinnt dadurch einen Masstab für den Lauf der Zeit. Dreierlei Dinge sind es, die zu unserer Erkenntnis der Dauer oder der Zeit beitragen: 1. Die Succession unserer Ideen, 2. die Kenntnis des Sonnenumlaufes, 3. die Verknüpfung der Erscheinungen mit dem Umlauf der Sonne.[2]) — Die Idee der Dauer oder der Zeit (diese zwei Begriffe fallen bei Condillac zusammen), auf diesem Wege erworben, kann keine absolute sein. Die Dauer ist ein Verhältnis der Empfindungen untereinander. Dies ist eine relativistische Theorie, die kein Absolutes für den Begriff Zeit zulässt.[3]) Soviel über die Ideen der Statue, die der Geruchsinn ihr zu geben vermag.

Wenn ihre Fähigkeiten, durch die Anstrengungen des Wachens erschöpft, ihre Thätigkeit versagen, so verfällt die Statue in den Zustand des Schlafes. Für sie ist alles, was sie im Schlafe empfindet, ebenso reell, wie dasjenige, was sie sonst empfindet; sie kennt, im Gegensatz zum Menschen, keinen Unterschied zwischen lebhaftem Sich einbilden und wirklichem Empfinden. Dieser Unterschied wird ihr erst dann klar, wenn sie durch die Tast- und Gesichtssinne die objektive Welt kennen gelernt hat. Der Schlafzustand wird folgendermassen formuliert: „Il ne diffère de celui de la veille que parce que les idées n'y conservent pas le même ordre et que le plaisir

[1]) Vergl. Art de penser, p. 147.

[2]) Traité des sensations, p. 222, 333.

[3]) P. 109 und 110 f. daselbst: „La notion de la durée est donc toute relative etc. p. 112 daselbst: Art de penser, p. 150—152.

Digitized by Google

n'est pas toujours la loi qui règle l'imagination." [1]) — Nun, dies sind die verschiedenen Verstandesfunktionen und Zustände der Statue, wenn sie einen Sinn besitzt. Indem sie aber verschiedene Modifikationen ihrer selbst beobachtet (als Folge der Empfindungen, die ihr durch den Geruchsinn zugeführt werden), kommt sie zur Bildung der Ichvorstellung. Das Ich der Statue, oder des Menschen, „ist zugleich das Bewusstsein dessen, was sie ist und die Erinnerung daran, was sie gewesen". Die Ichvorstellung entsteht nur dann, wenn der Mensch in sich Veränderungen bemerkt, denn ohne dies würde er nicht auf sich zu denken kommen . . . . „aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qu'il a été auparavant de telle manière, et il dit moi".[2]) Wenn das Ich oder die Persönlichkeit die Summe ihrer gegenwärtigen und vergangenen Empfindungen ausmacht, so liegt die Formel nahe, die Persönlichkeit sei die Summe ihrer Eigenschaften. Dies bestreitet Condillac. Indem er Pascal darauf erwidert, sagt er: „ce n'est pas l'assemblage des qualités qui fait la personne: car le même homme, jeune ou vieux, beau ou laid, sage ou fou, serait autant de personne distincte; et pour quelques qualités qu'on m'aime, c'est toujours moi qu'on aime: car les qualités ne sont que moi modifié différement." [3]) Condillac nimmt für die Empfindungen und Ideen, die das Ich des Menschen ausmachen, einen substanziellen Träger an. Die Eigenschaften des Subjektes sind nur Modifikationen des Ich. Abstrahiert man von allen Eigenschaften, so bleibt noch etwas übrig: die seelische Substanz. Da aber die Modifikationen dieser Substanz durch Objekte verursacht werden, welche die occasionelle Ursache der Empfindungen bilden, so können wir uns natürlicherweise eine Seele nicht vorstellen — ein Ich, welche oder welches nicht an einen Körper gebunden wäre.[4]) Das Ich erkennt sich in seinen Empfindungen; seine Vorstellung von

---

[1]) Traité des sensations, p. 116. Condillac hat eingehend den Schlaf- und Traumzustand des Menschen erklärt. Siehe Traité des sensations, p. 239—242; 247—252; 335—337.

[2]) Traité des sensations, p. 118.

[3]) Daselbst Anmerkung auf S. 120.

[4]) „Une âme qui n'a encore été unie à aucun corps, se sentelle! En vain nous interrogeons le sentiment, il ne repond rien: nous ne nous sommes pas trouvés dans ce cas ni l'un, ni l'autre, ou nous ne nous souvenons pas d'y avoir été, et c'est la même chose." L'Art de raisonner, p. 65; ebenso S. 66—68. Vergl. die früher angeführte Stelle aus dem Traité des animaux „Je sens mon âme dans mon corps."

Digitized by Google

sich selbst ist vom Wesen der seelischen Substanz, welches unerkennbar ist, verschieden.

Der Statue, die bis jetzt mit dem Geruchsinn operierte, wird der Gehörsinn „eröffnet“. Im folgenden, ebenso wie bei der Betrachtung der Gesichts-, Geschmacksempfindungen u. s. w., hebt Condillac nur dasjenige hervor, was charakteristisch für die betreffenden Sinne ist und sie von den anderen unterscheidet; denn alles, was von dem Geruchsinn gesagt wurde, kann im grossen und ganzen auf die anderen Sinne angewendet werden.

Die Schallempfindungen, wie alle anderen ausser denjenigen des Tastsinnes, sind rein subjektiv und geben der Statue keine Idee von der Aussenwelt. Sie können, wie es sich oben bei den Geruchsempfindungen gezeigt hat, ursprünglich nur nach dem Grade ihrer Intensität oder Lebhaftigkeit unterschieden werden. Die Schallempfindungen werden von Condillac, ebenso wie von der heutigen Psychologie, in Klang- oder Tonempfindungen und in Geräuschempfindungen eingeteilt. Der Klang ist aus Tönen zusammengesetzt, welche zu ihrem Grundton in einem bestimmten mathematischen Verhältnis stehen (son dominant et ses harmoniques). Den Klang nennt Condillac un son appréciable, da ein geübtes Ohr das Verhältnis der ihn zusammenstellenden Töne erkennen kann; das Geräusch dagegen besteht aus mehreren Tönen, die keine gemeinsamen, harmonischen Laute haben, „c'est une multitude de sons dominants et d'harmoniques qui se confondent“. Das Geräusch ist deshalb „un son inappréciable“. Diese Unterscheidung in Klangempfindungen und Geräuschempfindungen wird rein äusserlich aufgefasst, ohne auf ihre Ursache, die verschiedene Schwingungsform und Schwingungszahl, einzugehen. (Im grossen und ganzen stellt sich aber Condillac den Wahrnehmungsprozess gleich dem, wie ihn die moderne Wissenschaft lehrt, vor. Darüber weiter unten.) Im übrigen wirkt der Gehörsinn auf die Statue, wenn sie auf ihn allein angewiesen ist, ebenso wie der Geruchsinn. Nun vereinigt aber Condillac Geruchsinn und Gehörsinn und betrachtet ihre gemeinsame Wirkung auf die Statue. Allmählich lernt sie diese verschiedenen Empfindungen voneinander unterscheiden; sie verdankt dies dem Gedächtnis, welches die Eindrücke dieser verschiedenen Empfindungen aufbewahrt, wobei nun ihr Unterschied leichter erkennbar wird. Die Thätigkeit des Gedächtnisses wird ausgiebiger, als in dem Falle, da die Statue nur einen Sinn besass; auch wird die Zahl der

Digitized by Google

abstrakten Ideen grösser. Unterschied früher die Statue nur angenehme Zustände einerseits und unangenehme andererseits, so kann sie jetzt zwei andere Arten ihrer Modifikationen unterscheiden, diejenigen, die den Geruchsempfindungen, und diejenigen, die den Gehörsempfindungen entsprechen. Auch ist die Annahme zulässig, dass sie die Geräusche von den Tönen zu unterscheiden im stande sein wird. Wenn man nun zum Geruchs- und Gehörsinn den Geschmacksinn hinzufügt, so wird die innere Thätigkeit der Statue noch ausgedehnter; die Verbindung der Ideen wird mehr variieren, ihre Gewohnheiten und Begierden werden verschiedenartiger werden. Kommt später der Tastsinn hinzu, so bekommen die Begehren der Statue einen bestimmten Inhalt, weil sie die Gegenstände kennen lernt, die im stande sind, ihren Hunger zu stillen u. s. w. — Condillac weist mit vollem Recht darauf hin, dass Geschmacks- und Geruchsempfindungen nicht selten gar nicht voneinander zu unterscheiden sind, da diese Sinne eine so starke Aehnlichkeit miteinander haben.[1]) Die Geschmacksempfindungen aber, die für die Statue mehr Wert haben, als die Geruchsempfindungen und noch mehr als die Gehörsempfindungen, weil sie für ihre Ernährung absolut erforderlich sind, tragen mehr, als diese anderen Sinne, zu ihrem Leid und ihrem Vergnügen bei.

Und nun die Gesichtsempfindungen. Diese sind ebenso, wie diejenigen der vorherbesprochenen Sinne, ganz subjektiv; sie werden von der Statue, wenn dieselbe noch keinen Gebrauch vom Tastsinn gemacht hat, als Modifikationen, als verschiedene Zustände ihrer selbst aufgefasst. Auch das Auge giebt ihr keine Vorstellung vom Raum und von äusseren Objekten in ihm, wenn es dessen durch den Takt nicht belehrt worden ist.[2]) Die Statue sieht nur Licht und Farben, aber: „ . . . elle n'aperçoit dans l'action des rayons que des manières d'être d'elle même.“[3]) Die Gesichtsempfindungen, wenn die Statue auf sie allein angewiesen ist, üben auf ihr psychisches Leben dieselbe Wirkung aus, wie die anderen Sinne allein genommen. Allmählich kommt sie dazu, die verschiedenen Empfindungen von einander zu unterscheiden. Die Aufmerksamkeit, von verschiedenen Empfindungen abwechselnd in Anspruch genommen, wird durch die dabei empfundenen Lustempfindungen geleitet. Das Gedächtnis, eine

[1]) Traité des sensations, p. 137.

[2]) Traité des sensations, p. 140—145.

[3]) P. 145 daselbst.

Digitized by Google

Modifikation der Aufmerksamkeit, wie wir bereits wissen, spielt bei den Gesichtsempfindungen eine entschiedene Rolle im Prozess der Unterscheidung von gleichzeitigen, wenn auch verschiedenen Empfindungen. Darin unterscheidet sich der Gesichtsinn vom Gehörsinn.[1]) Aber noch eins unterscheidet die Gesichtsempfindungen von den anderen. Sie geben der Statue die Idee der Ausdehnung. „Une sensation de son ne saurait offrir de l'étendu à l'âme qui en est modifiée, parce qu'un son n'est pas étendu. Il n'en est pas de même d'une sensation de couleur; elle offre de l'étendu à l'âme qu'elle modifie, parce qu'elle est étendue elle-même. C'est un fait qu'on ne peut révoquer en doute: l'observation le démontre. Aussi est-il impossible de concevoir une couleur sans étendue, comme il est impossible de concevoir un son étendu." [2]) Die Statue, welche verschieden gefärbte Flächen sieht, empfindet sich als gefärbte Ausdehnung. Die Vorstellung der Ausdehnung wird auf rein empirischem Wege erworben.[3]) Die Ausdehnung hat für die Statue keine Grenzen, da die Vorstellung ihrer selbst, die mit derjenigen der Ausdehnung noch zusammenfällt, ganz unbegrenzt und unbestimmt ist. Sie ist keine Fläche, weil die Vorstellung der Fläche diejenige der Solidität voraussetzt, diese wird aber erst durch die Thätigkeit des Tastsinns erworben. Die Statue, mit dem Gesichtssinn allein ausgestattet, hat auch keine Vorstellung von Figur, Lage und Bewegung der Körper.[4]) Diese Vorstellungen erwirbt der Mensch durch den Tastsinn, der ihm allein die Vorstellung des Raumes giebt. Vermittelst des Gesichtssinns aber gewinnt die Statue nur eine Idee mehr, als mit den drei niederen Sinnen, diejenige der Ausdehnung.

---

[1]) Traité des sensations, p. 150—152.

[2]) P. 153, 159 daselbst.

[3]) L'idée de l'étendue suppose la perception de plusieurs choses, qui étant les unes hors des autres, sont contigues et par conséquent chacune étendue: car des choses inétendues ne sauraient être contigues. Or on ne peut pas refuser cette perception à la statue: car elle sent qu'elle se répete hors d'elle même, autant de fois qu'il a de couleurs qui la modifient. En tant qu'elle est rouge elle se sent hors du vert, en tant qu'elle est le vert elle se sent hors du rouge, et ainsi de suite." P. 155 daselbst.

[4]) „Nous ne jugeons des situations que parce que nous voyons les objets dans un lieu, où ils occupent chacun un espace déterminé; et nous ne jugeons du mouvement que parce que nous les voyons changer de situation. Or la statue ne saurait rien observer de semblable dans les sensations qui la modifient." Traité des sensations, p. 161.

Digitized by Google

Stellen wir uns jetzt die Statue vor, wenn sie zugleich die vier besprochenen Sinne besitzt, also Geruch-, Geschmack-, Gehör- und Gesichtsinn; natürlicherweise wird in diesem Falle ihre innere Thätigkeit und die Zahl ihrer Erkenntnisse viel umfangreicher als früher; doch weiss sie noch nichts davon, woher und auf welche Weise sie den Inhalt ihrer Erkenntnisse erhalten hat. Sie kennt nur sich selbst und ihre verschiedenartigsten Modifikationen.

„D'un côté toutes nos connaissances viennent des sens; de l'autre nos sensations ne sont que nos manières d'être. Comment donc pouvons nous voir des objets hors de nous?“ [1]) Diese Frage stellt Condillac am Eingang zum zweiten Teil des Traité des sensations auf, in welchem die Statue auf den Tastsinn allein angewiesen erscheint. Der Tastsinn ist es nun, der sie die Aussenwelt, die Welt der Wirklichkeit kennen lehrt. Er verleiht ihr zuerst die Kenntnis ihres eigenen Körpers und dann diejenige der übrigen körperlichen Welt. Der Tastsinn und seine Thätigkeit werden in ihrer allmählichen Entwickelung dargestellt. Zunächst hat die Statue nur eine Empfindung, diejenige ihrer selbst. Diese nennt Condillac „sentiment fondamental“; sie besteht in der Wahrnehmung der inneren Vorgänge, denen die Statue ihr Leben verdankt (die Atmung u. s. w.). Wird sie der Einwirkung der Wärme oder der Kälte ausgesetzt, oder wird z. B. ihre Hand bewegt, so empfindet sie doch nur sich selbst und betrachtet die in ihr dadurch eingetretenen Veränderungen als Modifikationen ihrer selbst. Kurz — in diesem Zustand hat sie keine Vorstellung weder von Ausdehnung, noch von Bewegung. [2]) Sie wird zwar, wie es mit den anderen Sinnen der Fall war, ihre verschiedenen Modifikationen voneinander unterscheiden, wenn sie successiv in ihr verursacht werden, aber sie wird sie nicht auf äussere Ursachen zurückführen und betrachtet sie als rein subjektive Vorgänge. — Bliebe die Statue immer im Stillstand, ohne jede Bewegung, so würde dieser Zustand nie aufhören können. Die Natur aber giebt dem Organismus eine Einrichtung, die dies unmöglich macht. Von unangenehmen Empfindungen getroffen, wird die Statue ihnen sich zu entziehen suchen, und dabei braucht sie nur der Natur zu folgen; die Bewegungen,

[1]) Extrait raisonné du Traité des sensations, p. 28.
[2]) Traité des sensations, chap. II, seconde partie.

Digitized by Google

die sie dabei macht, sind rein mechanische.[1]) Ebenso können Bewegungen entstehen, wenn sie von angenehmen Empfindungen berührt wird. Es ist klar, dass die Statue, wenn sie einmal sich zu bewegen anfängt, dadurch in Berührung mit der körperlichen Welt kommen muss.[2]) Wie gelangt sie nun zur Erkenntnis dieser Welt? Indem die Statue auf die verschiedenartigsten äusseren Eindrücke reagiert, werden ihre Hände, die Hauptorgane des Tastsinns, die verschiedenen Teile ihres Körpers und ebenso die andern Körper berühren. Diese Berührung ruft in der Statue oder im Menschen Tastempfindungen hervor. Diese sind Wahrnehmungen von Solidität, und wir schliessen, da wir beobachten können, dass zwei dichte Körper einander ausschliessen, da sie, wenn sie aneinandergedrückt werden, einander verdrängen, dass das Wesen der Körper die Undurchdringlichkeit ist.[3]) Die Erkenntnis der Undurchdringlichkeit der Körper ist also die Folge eines Schlusses, der auf Grund der Empfindung der Solidität vollzogen wird. Diese unterscheidet sich wesentlich von allen von der Statue früher gehabten Empfindungen. Waren die Geruchs-, Gesichts- und Geschmacksempfindungen so beschaffen, dass die Statue sie nur als subjektive Aeusserungsformen empfand, so liegt im Wesen der Empfindung der Solidität die Notwendigkeit enthalten, sich als Körper von anderen Körpern zu unterscheiden. Das Wesen dieser Empfindung ist doch das Wahrnehmen von zwei sich ausschliessenden Dingen: „l'âme n'apercevra pas la solidité comme une de ces modifications où elle ne trouve qu'elle même; elle l'apercevra nécessairement comme une modification où elle trouve deux choses qui s'exclusent, et par conséquent elle l'apercevra dans ces deux choses."[4]) Indem die Statue die verschiedenen Teile ihres Körpers betastet, wird sie, weil sie dabei immer „ihr Ich" empfindet,[5]) allmählich zu einer bestimmteren Vorstellung von

[1]) „C'est une suite de son organisation que ses muscles, que la douleur contracte, agitent ses membres et qu'elle se meut sans en avoir le dessein, sans savoir encore qu'elle se meut." Traité des sensations, p. 182.

[2]) Extrait raisonné, p. 29 und ferner 30.

[3]) Traité des sensations, p. 184. Condillac giebt folgende Definition der Undurchdringlichkeit: „Plusieurs (corps) ne sauraient occuper le même lieu: chacun exclut tous les autres du lieu qu'il occupe."

[4]) Traité des sensations, p. 185.

[5]) „Cependant en distingant sa poitrine de sa main, la statue retrouvera son moi dans l'une et dans l'autre, parce qu'elle se sent également dans toutes deux." P. 186 daselbst.

Digitized by Google

ihrem Körper gelangen. Führt sie ihre Hand über ihren ganzen Körper, von einem Körperteil zum andern übergehend, so nimmt sie, wie Condillac sich ausdrückt, eine Continuität des Ichs wahr; sie bekommt die Wahrnehmung von einander sich ausschliessenden, aber zugleich an einander angrenzenden körperlichen Teilen und gewinnt dadurch die Vorstellung ihres eigenen ausgedehnten Körpers.[1]) Die Empfindung von sich selbst, welche die Berührung ihres eigenen Körpers in der Statue hervorruft, tritt nicht ein, wenn sie andere Körper antastet, wohl hat sie aber dabei die Empfindung der Solidität gehabt, und so entdeckt sie die Existenz anderer körperlicher Dinge.[2]) Die Erkenntnis der äusseren, objektiven Welt wird durch die Statue nur allmählich erworben. Zuerst lernt sie die nächstliegenden Dinge kennen und denkt sie sich als einzig existierende; indem sie aber eine grössere Zahl Objekte antastet, bekommt sie die Vorstellung von der Grösse der sie umgebenden Welt. Ihre Bewegungen, zunächst rein mechanische, durch Lust- und Unlustempfindungen reguliert, werden durch Erfahrung den äusseren Bedingungen angepasst, und so findet sie sich allmählich in die Welt hinein.[3]) Wie definiert nun Condillac die Idee der Statue von den Körpern? „Quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans les bornes où le moi se repond à lui même, elle prend connaissance de son corps; quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le moi ne se repond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien. Dans le premier cas ses sensations continuent d'être des qualités à elle, dans le second elles deviennent des qualités d'un objet tout différent."[4]) Condillac sagt aber auch, dass die Statue (ebenso wie wir) nur ihre Empfindungen erkennt, nicht aber die Dinge, wie sie an sich sind (en eux-mêmes). Das letzte Wesen der Dinge ist unerkennbar.[5])

Wie wirkt nun die Erkenntnis der Aussenwelt auf das innere Leben der Statue? Die Statue kann sich bewegen, und dies verursacht ihr Freude (ist es doch für die kleinen Kinder das grösste Vergnügen, wenn sie sich selbständig bewegen dürfen). Sie greift

[1]) Traité des sensations. S. 186, 187, 188.
[2]) S. 188–189 daselbst, auch Extrait raisonné, S. 30 und 31.
[3]) Traité des sensations, p. 190, 191.
[4]) P. 189 daselbst.
[5]) P. 189 daselbst, § 5; 383; 385 daselbst.

Digitized by Google

die Gegenstände um sich an, und die verschiedenen Erfahrungen, die sie dabei macht, erfüllen sie mit dem lebhaften Bewusstsein der Existenz und vermehren die Zahl ihrer Vorstellungen. „Elle passera par autant de sentiments agréables qu'elle se formera d'idées nouvelles. En un mot les plaisirs naîtront sous ses mains, sous ses pas.“ Indem die Statue in Wechselwirkung mit der Aussenwelt tritt, werden auch ihre Leiden grösser an der Zahl. Dementsprechend werden auch ihre Begierden verschiedenartiger werden, weil sie sich dann auf eine Anzahl äusserer Gegenstände beziehen. Ihre Gefühle haben nicht mehr ihre eigenen inneren Modifikationen zum Gegenstande, sie erstrecken sich auf andere und haften an bestimmten sie umgebenden Dingen. Die Statue wird dabei immer von Lust- oder Unlustempfindungen geleitet und wird dasjenige fliehen, was ihr die letzteren verursacht, dasjenige aber anstreben, was ihr Lust bereitet.[1]) Diese entgegengesetzten Gefühle bestimmen, wie wir schon oben gesehen haben, ihre Bewegungen. Allmählich erkennt die Statue Raum um sich, indem sie von Objekt zu Objekt sich bewegt. Ihre Bewegungen gewinnen an Zweck mit der Zunahme der Einsicht in die Verhältnisse der Dinge untereinander und zu ihr. Damit zugleich erwächst in ihr das Gefühl der Neugierde, welches ihr bis jetzt ganz fremd war, und nun wird dieses Gefühl das Hauptmotiv ihrer Handlungen. Sie wird kühner in ihrer Bewegung, stösst sich an Gegenständen, empfindet Schmerz und Furcht, sucht ihnen aus dem Wege zu gehen, gewinnt neue Erfahrungen, hebt sich zum aufrechten Gang u. s. w. Mit einem Wort, die Statue macht in diesem Stadium ihrer Entwickelung dasjenige durch, was etwa ein Kind in den ersten Jahren seiner Existenz erlebt; Condillac macht Bemerkungen und Beobachtungen, die für die Kenntnis der Kinderpsychologie von Interesse sein können.[2])

Die Zahl und die Art der Ideen, die der Statue durch den Tastsinn zukommen, werden ebenfalls vom einzigen Princip der Lust und Unlust bestimmt.[3]) Die Folge, in der die Ideen erworben werden, hängt davon ab, welche Gegenstände ihr in den Weg treten,

---

[1]) Traité des sensations, p. 195, 196.

[2]) Traité des sensations, p. 197—204.

[3]) „ . . . elle ne remarquera dans ses sensations que les idées auxquelles le plaisir et la douleur lui feront prendre quelque intérêt. L'étendue de cet intérêt déterminé a l'étendue de ses connaissances.“ Traité des sensations, p. 206.

Digitized by Google

zweitens von der Einfachheit der Beziehungen, die zwischen den betreffenden Gegenständen existieren. Vermittelst des Tastsinns erwirbt sie die Vorstellungen der Solidität, wie wir oben gesehen haben, ferner diejenigen der Wärme oder Kälte, der Weichheit oder Härte u. s. w. Diese sind rein relative Begriffe, wie auch überhaupt nichts Absolutes existiert. (Die Idee des Absoluten ist nach Condillac auf dem Wege der Association entstanden, und ist nur ein bestimmter Standpunkt, von welchem aus die Vorstellungen betrachtet werden, aber nicht etwas Objektives oder Reales.) Wenn ihre Hand ein Objekt umfasst, wobei die Empfindung der Solidität entsteht, so bekommt sie die Vorstellung eines ausgedehnten, aus unzertrennlichen Teilen bestehenden Objektes und urteilt von seinem Aeusseren nach der Form, welche ihre Hand beim Angreifen erhält.[1]) So bildet sich vermittelst des Tastsinns die Vorstellung der Figur. Sie kann überhaupt nur dann vorhanden sein, wenn die Statue Objekte verschiedener äusserer Beschaffenheit nacheinander betastet hat, denn sonst beachtet sie gar nicht die Form des Körpers, der ihr in die Hände kommt.[2]) — Die Zahlenvorstellung, die sie auch vermittelst anderer Sinne zu erwerben im stande war, wird ihr durch den Tastsinn veranschaulicht. Sie betrachtet ihre Tastorgane — die Hände — und gewinnt an den Fingern Zeichen für die Zahlen. — Oben haben wir schon gesehen, dass Condillac die Zeit ganz relativ fasst. Dasselbe gilt für den Raum. „Comme elle connaît la durée par la succession de ses idées, elle connaît l'espace par la coexistence de ses idées. Si le toucher ne lui transmettait pas à la fois plusieurs sensations qu'il distingue, qu'il rassemble, qu'il circonscrit dans de certaines limites, et dont, en un mot, il fait un corps, elle n'aurait l'idée d'aucune grandeur . . . Or dès qu'elle connaît une grandeur elle a de quoi en mesurer d'autres; . . . en un mot, elle a l'idée de l'espace.“[3]) Diese Idee wird empirisch erworben, „elle n'aurait

[1]) 210. Traité des sensations.

[2]) „Pour acquérir l'idée d'une figure il faut donc qu'elle en remarque plusieurs, qui, au premier attouchement, contrastent par quelque endroit d'une manière sensible: il faut qu'une première différence aperçue lui fasse naître le désir d'en apercevoir d'autres. Elle ne désire, par exemple, de connaître un cube, qu'après l'avoir comparé avec un globe, et avoir trouvé dans l'un des angles qu'elle ne trouve pas dans l'autre. En un mot, elle ne cherche de nouvelles idées dans ses sensations qu'autant qu'elle est prévenue par les premières différences qui s'offrent à elle, lorsqu'elle touche successivement plusieurs objets.“ 211 daselbst.

[3]) daselbst, p. 223 – 224.

aucune idée d'étendue ni d'espace, si elle n'avait jamais eu plusieurs sensations à la fois.“ [1]) Abstrahieren wir von den wahrnehmbaren Eigenschaften der Körper (Farbe, Undurchdringlichkeit u. s. w.), so erhalten wir die Vorstellung des durchdringlichen Raumes, in dem die Körper sich zu bewegen scheinen. [2]) Ist aber der Raum etwas Reales? Hören wir, was Condillac darüber sagt: „Mais de ce que nous formons l'idée de cet espace, ce n'est pas une preuve qu'il existe; car rien ne peut nous assurer que les choses soient hors de nous telles que nous les imaginons par abstraction.“ [3]) Wir können das letzte Wesen weder der Zeit, noch des Raumes und der körperlichen Dinge erkennen. Das Einzige, was wir zu erkennen vermögen, ist das Verhältnis der Dinge untereinander und zu uns.[4]) Der Körper ist für uns nur ein Komplex von verschiedenen Perceptionen (Grösse, Solidität u. s. w.). Wir, ebenso wie die Statue, brauchen keinen Träger für diese Eigenschaften anzunehmen, oder, wie sich die Philosophen auszudrücken pflegen, kein Substratum. Wir nehmen, weil der Tastsinn uns dazu verleitet, die Existenz der Objekte ausserhalb unser im Raume an; ihr Wesen ist uns aber unerkennbar. Die Eigenschaften, welche die Statue irrtümlich als Attribute der Körper betrachtet, sind nur durch diese verursacht, gehören aber ihnen nicht an. [5]) Durch die Thätigkeit des Tastsinns wird die Statue befähigt, ihre Aufmerksamkeit auf eine neue Weise zu äussern. Diese Funktion ist die Reflexion: „cette attention, qui combine les sensations, qui en fait au-dehors des tous, et qui réfléchissant pour ainsi dire, d'un objet sur un autre, les compare sous différents rapports, c'est ce que j'appelle réflexion.“ [6]) Könnte also die Statue, vermöge der anderen Sinne, vergleichen und urteilen, so giebt ihr die Thätigkeit des Tastsinns Anlass zu einer neuen Verstandesoperation

---

[1]) Traité des sensations, p. 223–324.

[2]) Art de raisonner, p. 86.

[3]) Daselbst. Vergl. dazu Traité des sensations, p. 383 und die Anmerkung [1]).

[4]) P. 88 Art de raisonner; p. 147, 148 Art de penser; Logique p. 50; Art de penser 224, 225.

[5]) Traité des sensations, p. 216–218; vergl. auch S. 382–385 daselbst; ebenso S. 392, 393 daselbst. „Toutes les connaissances que nous pouvons avoir des objets sensibles ne sont (donc) dans le principe et ne peuvent être que des sensations.“ Logique S. 25; S. 45 daselbst; Eclaircissement 193 daselbst.

[6]) Traité des sensations, p. 216.

Digitized by Google

— zur Reflexion. Die Reflexion ist darnach nur eine Modifizierung der Sensation und bildet keine selbständige Quelle der Erkenntnis.

Von den einzelnen Eigenschaften, die sie den Körpern zuschreibt, abstrahierend, erhält die Statue abstrakte Ideen, deren Zahl jetzt, wenn sie mit der Menge Objekte der Aussenwelt zu thun hat, viel grösser ist, als früher. Solche sind unter anderem die Idee der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, die Vorstellungen der Ewigkeit und der räumlichen Unendlichkeit. Diese werden von den Philosophen oft als etwas Reales aufgefasst, indem diese Denker ihre eigenen Vorstellungen einfach realisieren und ganz vergessen, dass diese Ideen keinen positiven Inhalt, sondern bloss eine negative Bedeutung besitzen.[1]) Die Zahl der Ideen der Statue wächst, aber sie erhebt sich nicht wie die Philosophen zu den höchsten Abstraktionen. Wenn sie es auch machen würde, dem unbestimmten Etwas den Namen von Substanz, Wesen u. s. w. zu geben, so wäre sie dadurch in ihrem Wissen gar nicht bereichert. Die Philosophen selbst wissen nicht mehr als sie, wenn sie auch diese Worte gebrauchen.[2]) Condillac sucht aber an anderen Stellen die Berechtigung des Gebrauches des Wortes Substanz darzulegen und erklärt seinen Sinn. „Le mot substance est donc un nom donné à une chose que nous savons exister, quoique nous n'en ayons point d'idée.[3]) Wir denken uns einen Träger für die Eigenschaften, die wir wahrnehmen, und nennen ihn Substanz.[4])

Kehren wir zum Tastsinn zurück. Vermittelst dieses Sinns erkennen wir also Ausdehnung, Figur, Solidität, Bewegung, Ruhe u. s. w. Das sind Eigenschaften, die objektiver Natur sind. Andererseits giebt uns der Tastsinn die Empfindungen von Wärme oder Kälte, von Lust oder Unlust.[5]) Nur nach einer langen Evolution dieses Sinnes gelangt die Statue zur Erkenntnis der körperlichen Welt und schafft sich eine Art Geometrie, nach deren Regeln sie sich bewegt, ohne noch die Principien dieser Wissenschaft eigentlich zu kennen.[6])

[1]) P. 224, 225, Traité des sensations, vergl. dazu: Traité des systèmes 185: l'art de penser. Chapitre XII: 1ère partie.

[2]) Traité des sensations, 222

[3]) Leçons préliminaires, CXX.

[4]) Vergl. darüber art de penser, p. 105—108; 113—119.

[5]) Vergl. dazu Dewaule, S. 18.

[6]) Die Lage und Richtung der Körper wird nur allmählich erkannt. Um dies zu zeigen, verfährt Condillac rein experimentel, indem er die Evolution des Tastsinns an Beispielen klar macht. Vergl. Traités des sensations, p. 233—238.

Digitized by Google

Soweit die Thätigkeit des Tastsinns. Nun legt Condillac dar „wie der Tastsinn andere Sinne von den Aussendingen zu urteilen lehrt.“ Wenn die Statue, die auf den Geruchsinn beschränkt ist, den Tastsinn erwirbt, so bemerkt sie, dass die Intensität der sie treffenden Geruchsempfindungen, je nach der Entfernung oder Annäherung der riechenden Gegenstände, wechselt; nur allmählich kommt sie zu dieser Einsicht, und die Erfahrung bestätigt endlich die Annahme, dass es die Gegenstände sind, welche die Ursache ihrer Geruchsempfindungen bilden. Die verschiedenen Gerüche werden für sie zu Qualitäten der verschiedenen Körper. Sie unterscheidet zwei Klassen von Objekten, riechende und nichtriechende. Innerhalb der ersten macht sie wieder Unterscheidungen, die Zahl ihrer Vorstellungen und abstrakten Ideen nimmt zu. Sie associiert verschiedene Gerüche mit verschiedener Form und Materie und umgekehrt, und gewinnt auf diesem Wege die bestimmten Vorstellungen von den Gegenständen, ohne dasjenige, was der Tastsinn ihr giebt, dem Geruchsinn zuzuschreiben oder dasjenige, was sie durch den Geruchsinn empfunden hat, für die Thätigkeit des Tastsinns anzunehmen.[1])

Geben wir der Statue, die schon Geruch- und Tastsinn besitzt, ihr Gehör zurück. Die Statue objektiviert ihre Empfindungen in diesem Fall ebenso, wie sie es früher mit den Geruchsempfindungen gethan hat. Sie urteilt, dass die Schallempfindungen durch die Bewegung der tönenden Körper verursacht sind, und lernt allmählich die Entfernungen und die verschiedene Lage durch den Gehörsinn allein zu ermessen.[2])

Ebenso wie die anderen Sinne nicht im stande waren, ohne die Thätigkeit des Tastsinns etwas ausserhalb des Subjektes zu erkennen, ist es auch mit dem Gesichtssinn. Durch lange Erfahrung erst kommt die Statue, die durch den Tastsinn äussere Objekte kennen gelernt hat, dazu, ihre Gesichtsempfindungen zu objektivieren und die Welt so zu erfassen, wie sie in Wirklichkeit ist. Sie sieht jetzt, dass die verschiedenen Farben, die sie früher als Modifikationen ihrer selbst auffasste, den verschiedenen Körpern angehören. Durch den Tastsinn lernt sie die Figur der Körper erkennen, und so erscheint ihrem Auge ein bestimmtes Relief, das sie früher durch die Art der Verteilung von Licht und Schatten allein nicht zu erkennen

[1]) Vergl. darüber III. Teil, Kapitel I, Seite 258—266.
[2]) Vergl. das Kapitel II, S. 267—271 daselbst.

Digitized by Google

im stande war, so geformt, wie es ihrer Hand vermittelst der Tastempfindungen erschienen ist. Der Tastsinn ferner verhindert die Statue, die Objekte in umgekehrter Stellung zu sehen oder von jedem Objekt ein doppeltes Bild. Er lehrt sie die Grösse, die Entfernung und die Bewegung der Körper zu sehen. Konnte die Statue im Anfange die Objekte, welche im Bereich ihrer Hand waren, erkennen, so lernt sie allmählich diejenigen Objekte sehen, welche ihr nicht erreichbar sind. Kurz, der Tastsinn lehrt sie sehen. Durch lange Erfahrung wird sie erst in den stand gesetzt, ohne die beständige Hülfe des Tastsinns sich im Raume zu orientieren.

Condillac stellt fest, dass Berkeley der erste war, der gleich ihm dachte, dass der Gesichtssinn nicht im stande ist, selbständig die Lage der Körper, ihre Figur u. s. w. zu erkennen. Locke dagegen habe dies nicht bemerkt, obschon es ihm nicht hätte entgehen sollen.[1]) Um seine Auseinandersetzungen experimentel und durch Erfahrungsergebnisse zu unterstützen, beschreibt Condillac die Beobachtungen des bekannten Chirurgen Chezelden. Ein Blindgeborener, welcher von diesem Arzt operiert wurde, konnte zuerst weder die Form, noch die Grösse der Objekte erkennen und lernte nur allmählich die Augen auf diejenigen Objekte richten, die er sehen wollte; als er durch die Operation geheilt, von beiden Augen Gebrauch machen konnte, sah er die Objekte nicht doppelt, sondern so, wie wir sie sehen u. s. w.[2])

Nun sehen wir die Statue mit allen fünf Sinnen begabt. Da es uns bekannt ist, was jeder einzelne Sinn zu erwerben im stande ist, und wie die gemeinsame Wirkung eines jeden Sinnes, verbunden mit dem Tastsinn, den Inhalt ihrer Erkenntnisse bereichert, so können wir uns leicht vorstellen, was die vereinigte Thätigkeit aller fünf Sinne in dem psychischen Leben der Statue bedeutet. Indem sie die Eigenschaften der Körper im Verhältnis zu ihren verschiedenen Sinnen erfasst, kommt sie zur Erkenntnis, dass sie fünf verschiedene Sinne besitzt, die ihr verschiedene Empfindungen geben. — Warum sollte nicht dasjenige, was von der Statue gesagt wurde, für den Menschen gültig sein, fragt sich Condillac am Schlusse seiner Abhandlung. Diese Frage bezieht sich auf das Endergebnis, zu dem er bei der Untersuchung der Statue gekommen ist, und welches darin besteht, dass die Statue dasjenige ist, was sie erworben hat.

[1]) Traité des sensations, p. 315.

[2]) Traité des sensations, p. 316—325.

Digitized by Google

(„Elle n'est donc rien qu'autant qu'elle a acquis".) Indem sie ihre Bedürfnisse zu befriedigen strebte, lernte sie ihre Gefühle und Affekte beherrschen, ihre Handlungen den äusseren Verhältnissen anpassen und erhob sich zu immer umfangreicherer Erkenntnis. Ihre Bedürfnisse aber wurden durch Lust- oder Unlustgefühle angeregt, welche ihre Empfindungen begleiteten. *Somit liesse sich alles auf die Sinnesempfindung zurückführen.* — Wir dürfen nicht alle Voraussetzungen, die wir bei der Analyse der Statue gemacht haben, ohne weiteres auf den Menschen anwenden, wir können aber als bewiesene Thatsache annehmen, dass alle unsere Erkenntnis aus den Sinnen stammt, und dass die Sinnesempfindungen und die sie begleitenden Gefühle die Quellen unseres Denkens und Wollens sind. [1])

Fassen wir jetzt dasjenige kurz zusammen, was Condillac über die Verstandesfunktionen ausführt. Die Sinnesempfindung schliesst alle seelischen Fähigkeiten ein („la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme). [2]) Die Aufmerksamkeit, die erste Fähigkeit des Empfindens, ist eine Modifikation der Empfindung. („L'attention que nous donnons à un objet n'est (donc), de la part de l'âme, que la sensation, que cet objet fait sur nous, etc.") [3]) Aus der Aufmerksamkeit entspringen Vergleichen („La comparaison n'est (donc) qu'une double attention: elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve comme si on les éprouvait seules, et qui exclusent toutes les autres" [4]), welches das Gedächtnis, ebenfalls eine modifizierte Empfindung, ermöglicht, ferner Urteilen, Reflexion („La réflexion n'est (donc) qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons, et, puisque dans les comparaisons et dans les jugements il n'y a que des sensations, il n'y a donc aussi que des sensations dans la réflexion" [5]), die Einbildungskraft [6]) und endlich das Schliessen. Schliessen heisst zwei Urteile aussprechen, von denen das erste das zweite einschliesst („Il n'y a donc que des sensations dans nos raisonnements, comme dans nos jugements. [7]) Alle diese Funktionen

[1]) Vergl. Traité des sensations, Kapitel IX, Teil IV.
[2]) Traité des sensations, p. 122.
[3]) La logique, p. 61.
[4]) Daselbst.
[5]) P. 62 daselbst.
[6]) Vergl. p. 63 daselbst.
[7]) S. 65 daselbst.

Digitized by Google

machen den Verstand aus, sie entspringen aus der Aufmerksamkeit und lassen sich somit auf die Empfindung zurückführen. [1])

Die Funktionen des Willens sind ebenfalls Modifikationen der Sinnesempfindung. Bei der Behandlung des Traité des sensations haben wir schon gesehen, wie aus dem Bedürfnis das Begehren, ferner die Leidenschaften und schliesslich der Wille entstehen. [2]) Unter Wille im weiteren Sinne des Wortes versteht Condillac das Vermögen, welches alle aus dem Begehren entspringenden Funktionen einschliesst. Ein noch weiterer Begriff ist das Denken überhaupt, welches sowohl die Verstandes- als auch die Willensfunktion umfasst. [3]) (Le mot pensée peut se dire en général, de toutes les opérations de l'âme, et de chacune en particulier, etc.".) Verstand und Wille dürfen also nicht als zwei verschiedene Seelenvermögen aufgefasst werden. Condillac kritisiert diejenigen Philosophen sehr scharf, die die Natur dieser Vermögen zu erforschen streben und sie als selbständige, von der Seele unabhängige auffassen. [4]) Die Realisierung von Abstraktionen (Verstand und Wille sind Abstraktionen) ist stets die Quelle von Irrtümern und unnötigen philosophischen Streitigkeiten gewesen. „L'entendement et la volonté ne sont donc que deux termes abstraits, qui partagent en deux classes les pensées ou les opérations de l'esprit.

Oben wurde gezeigt, wie die Vorstellungen der Statue ihren Inhalt aus den Sinnesempfindungen erhielten; es ist von der Wahrnehmungsfähigkeit und ihren Modifikationen die Rede gewesen. Worin besteht aber der Wahrnehmungsprozess? Wie wird er von Condillac erklärt?

Das Princip der Vegetation des Tieres ist die Bewegung. Dies wissen wir aus Erfahrung; dabei sind uns nur die Wirkungen dieser Bewegung bekannt, nicht aber ihre Gesetze. (Cependant ces lois existent et elles font prendre au mouvement les déterminations qui

[1]) Daselbst. Vergl. dazu Extrait raisonner, p. 15—19; L'Art de penser, p. 225—226. Leçons préliminaires, p. CXXXIV—XCVI.

[2]) La logique, p. 67—70; Leçons préliminaires, p. XCII—XCVIII; Extrait raisonner, p. 19—21; Traité des sensations, p. 121—123.

[3]) La logique, p. 70; Leçons préliminaires, p. XCVIII—C und Traité des animaux, p. 619, „c'est un terme abstrait, sous lequel on comprend généralement toutes les modifications de l'âme."

[4]) Vergl. P. 621, 622, 623 daselbst. „Il est certain qu'il y a dans l'âme des idées, des jugements, des réflexions; et si c'est là ce qu'on appelle entendement, il y a aussi entendement en elle."

Digitized by Google

font végéter l'animal.“)[1]) Wenn das Tier aus dem vegetabilen Zustand in denjenigen übergeht, in dem es fähig wird, Empfindungen wahrzunehmen, so werden auch die Gesetze, denen die Bewegung unterliegt, andere. Die Bewegung erhält andere Bestimmungen (suit de nouvelles déterminations.“) Diese Bestimmungen wechseln je nach der Art der Empfindung und hängen von der Einwirkung der äusseren Eindrücke auf die Sinne ab.[2]) Die Bewegung, welche die Sensibilität anregt, pflanzt sich von dem Organ, das von äusseren Objekten getroffen wird, in das Gehirn fort. Vom Gehirn heisst es, dass es das Organ ist „que l'observation démontre être le premier et le principale ressort du sentiment.“[3]) Der Wahrnehmungsprozess besteht also in der Fortpflanzung der Erregung, des Reizes, der ein Organ trifft, in das Gehirn. Die Erfahrung lehrt, dass die Lähmung des Gehirns oder die Hinderung der Kommunikation zwischen dem Gehirn und den Organen die Wahrnehmungsfähigkeit zerstört. Aus der Beschreibung des Wahrnehmungsvorgangs ergiebt sich, dass eine Empfindung nur insofern möglich ist, als unsere Organe eine Einwirkung von aussen empfangen.[4]) Die Empfindungen wechseln je nach den Bestimmungen, die die Bewegung, den verschiedenen Organen entsprechend, annimmt. Würden wir noch mehr Organe besitzen, so würden wir auch andere, ganz neue, uns jetzt unbekannte Empfindungen haben können.[5]) Condillac ist, gleich Locke, weit entfernt von der Annahme des naiven Denkens, als ob die Gegenstände der Aussenwelt grade so beschaffen sind, wie sie uns erscheinen.

Worin nun aber die Empfindung eigentlich besteht oder „wie die Berührung bestimmter Korpusseelen die Sensationen des Schalls, des Lichts, der Farbe verursacht“, dies können wir nicht wissen, da unsere Einsicht in das Wesen dieser Vorgänge nicht so weit reicht. Condillac will auf dem Boden des Erfahrungsmässigen bleiben

[1]) La logique, p. 74.

[2]) Chaque espèce de sentiment a donc pour cause une espèce particulière de détermination dans le mouvement qui est le principe de la vie.“ La logique, p. 75.

[3]) Daselbst.

[4]) „ . . . . nous ne sentons qu'autant que nos organes touchent ou sont touchés; et c'est par le contact que les objets en agissant sur les organes communiquent au mouvement qui fait végéter, les déterminations qui rendent sensible.“ P. 76 daselbst. Vergl. Traité des sensations, p. 76—77.

[5]) Vergl. Dewaules' Werke, Seite 24.

Digitized by Google

und überlässt es Andern, darüber Hypothesen aufzubauen, die über die Erfahrung greifen.[1]) Die Einwirkung der Sinne auf das Gehirn regt die Sensibilität des tierischen Organismus an. Wenn dieser verschiedene Bewegungen und innere Funktionen vollziehen will, so muss das Gehirn auf die Muskeln und die inneren Organe einwirken. Diese machen den Körper fähig, sich in Bewegung zu setzen. — Man sieht, dass die Lehre Condillacs vom Einwirken der Erregung auf das Gehirn und dem Weiterwirken des Gehirns auf die Muskeln in der Hauptsache mit demjenigen zusammenfällt, was uns die moderne Psycho-Physik, seit Herbart, von der Beziehung der sensiblen und motorischen Nerven zum Centralnervensystem lehrt. — Das Wirken der Sinne auf das Gehirn und des Gehirns auf die Glieder des Körpers ist natürlicherweise von angenehmen oder von unangenehmen Empfindungen begleitet. Diese regeln die Bewegungen des Menschen, sie bestimmen sie; die Bewegungen werden auf diesem Wege allmählich zu Gewohnheiten. Diese Gewohnheiten nennt Condillac „mouvements naturels, actions mécaniques, instincts" und charakterisiert sie folgendermassen: „Ces habitudes sont des mouvements reglés qui se font en nous sans que nous paraissions les diriger nous mêmes; parce qu'a force de les avoir répétés, nous les faisons sans avoir besoin d'y penser."[2]) Als Beispiel solchen mechanischen Handelns führt Condillac das jetzt so geläufige Beispiel des Klavierspielens an, welches man durch Uebung ganz mechanisch ausführen kann. Die Sinnesorgane bekommen durch Wiederholung die Fähigkeit, ganz mechanisch bestimmte Bewegungen auszuführen. Das Gehirn, in welches alle Empfindungen sich fortpflanzen, ist nun der centrale Träger der Gewohnheiten, und ebenso, wie die Finger eines geübten Klavierspielers die Fähigkeit erwerben, bestimmte Bewegungen auf Grund der Gewohnheit auszuüben, so werden auch die Fasern des Gehirns durch Wiederholung fähig, sich auf bestimmte Art zu bewegen; gerade so wie die Bewegungen der Finger auf dem Klavier untereinander verbunden sind, sind auch die Bewegungen im Gehirn und deshalb die Ideen, welche sie hervorbringen, untereinander verbunden.[3]) Das Princip der Association, welches schon im ersten

[1]) Daselbst.

[2]) La logique, p. 80.

[3]) „C'est de là qu'un premier mouvement, occassionné dans le cerveau par l'action d'un objet sur nos sens, détermine une suite de mouvements qui retracent une suite d'idées". Logique, p. 87.

Digitized by Google

Werk Condillacs klar ausgesprochen ist (ihm ist ein ganzes Kapitel im „Essai sur l'origine des c. h. gewidmet.[1]), nimmt im System Condillacs eine hervorragende Stelle ein.[2]) Das Gedächtnisvermögen und Einbildungsvermögen beruhen auf der Verbindung der Ideen. Zwischen unseren Ideen und Bedürfnissen besteht eine enge Verbindung, welche auch das Princip der Sprachbildung ist. Dieses Princip dient zur Erklärung der Träume, einer überaus lebhaften Phantasie und endlich auch des Wahnsinns.[3])

Die erworbene Fähigkeit der Gehirnfasern, verschiedene Bewegungen bestimmter Art zu vollziehen, bildet die „physische und occasionelle Ursache" des Gedächtnisses.[4]) Das Gedächtnisvermögen und seine Funktion können nur auf Grund der Kenntnis des Wahrnehmungsprozesses begriffen werden. Das Gedächtnisvermögen ist an das Gehirn und an die bestimmten Organe gebunden und äussert sich in der Fähigkeit, bestimmte Ideen hervorzurufen, ohne dass eine Einwirkung von aussen auf das Gehirn geschehe, indem aber die Gehirnfasern doch bestimmte Bewegungen ausüben.[5]) Auf die Frage, wo nun aber die Ideen sind, wenn sie uns nicht mehr beschäftigen, wo sie also aufbewahrt werden, bevor das Gedächtnis sie hervorruft, antwortet Condillac, dass sie weder in der Seele, noch im Körper sind. „Les idées sont, comme les sensations, des manières d'être de l'âme. Elles existent tant qu'elles la modifient; elles

[1]) Kapitel III, S. 66—74.

[2]) Les philosophes ont souvent demandé s'il y a un premier principe de nos connaissances. Les uns n'en ont supposé qu'un, les autres deux ou même d'avantage. Il me semble que chacun peut par sa propre expérience s'assurer de la vérité de celui qui sert de fondament à tout cet ouvrage. Peut-être même se convaincra-t-on que la liaison des idées est, sans comparaison, le principe le plus simple, le plus lumineux et le plus fécond. Dans le temps même qu'on n'en remarquait pas l'influence, l'esprit humain lui devrait tous ses progrès." Essai sur l'origine des c. h., p. 506.

[3]) Vergl. darüber Art de penser, Kapitel V.

[4]) „ . . . le pouvoir qu'a mon cerveau de me rappeler un objet ne peut être que la facilité qu'il a acquis de se mouvoir par lui-même de la même manière qu'il était mû lorsque cet objet frappait mes sens." Logique, p. 82.

[5]) Condillac hat genau die Rolle des Associationsprincips auch in der Thätigkeit des Gedächtnisses auseinandergesetzt und auch die Ursachen der Schwächung und Lähmung des Gedächtnisvermögens untersucht. Dieses Kapitel ist von grossem Interesse und stellt Vieles dar, womit die Forschungen der neuen Zeit übereinstimmen. Vergl. logique, Ière partie, chap. IX; Dewaule S. 77.

Digitized by Google

n'existent plus dès qu'elles cessent de la modifier.“ [1]) Diese Frage, meint er, sei ebenso thöricht, wie die Frage, wo die Töne des Klaviers seien, wenn es aufhört zu spielen. Die Ideen sind also nirgends, wenn die Seele an sie zu denken aufgehört hat, und sie erscheinen wieder, wenn die nötigen Bewegungen im Gehirn erfolgen. Die Frage aber, wie diese Bewegungen sich vollziehen, ist nicht zu beantworten, da man diesen Vorgang nicht ergründen kann.[2]) Als Zusammenfassung der Condillacschen Auffassung des Wahrnehmungsprozesses und der Reproduktion der Empfindungen durch das Gedächtnisvermögen sei hier die folgende Stelle aus seiner Logik angeführt: „Nous éprouvons des sensations à peu près comme un clavecin rend des sons. Les organes extérieurs du corps humain sont comme les touches, les objets qui les frappent sont comme les doigts sur le clavier, les organes intérieurs sont comme le corps du clavecin, les sensations, ou les idées, sont comme les sons; et la mémoire a lieu, lorsque les idées qui ont été produites par l'action des objets sur les sens sont reproduites par les mouvements dont le cerveau a contracté l'habitude.“ [3])

Condillac unterscheidet zwischen Empfindungen (sensations) und Ideen (idées intellectuelles). Ehe wir zu dieser Unterscheidung übergehen, sehen wir, was er unter Empfindung versteht. Die Empfindung ist eine Modifikation der seelischen Substanz, die durch einen Reiz, welcher die Sinne trifft, verursacht ist. . . . „une sensation, quoique produite à l'occasion du mouvement, n'est pas ce mouvement même.“ [4]) Es muss dreierlei in den Empfindungen unterschieden werden: 1. Die Vorstellung (Perception); 2. die Beziehung, die wir zwischen der Vorstellung und demjenigen, was ausserhalb uns existiert, konstituieren; 3. das Urteil, dass dasjenige, was wir auf die Dinge beziehen, ihnen wirklich angehört.[5]) Nicht alle Vorstellungen kommen

[1]) P. 84 daselbst.

[2]) Das Wesen der Bewegung ist uns überhaupt unbekannt; ebenso unerkennbar ist die Ursache der Bewegung. Wir nennen diese Ursache *Kraft*, haben aber keine bestimmte, genaue Vorstellung von ihr. Vergl. Art de raisonner, p. 82 et suivantes. La logique, p. 50.

[3]) P. 85. Die physischen Ursachen der Wahrnehmungsfähigkeit und das Wesen des Wahrnehmungsprozesses sind im Hauptwerk Condillacs (Abhandlung über die Empfindungen) nur gestreift und erst später (1780) in der Logik ausführlich behandelt worden.

[4]) Leçons préliminaires, p. CVIII.

[5]) L'Art de penser, p. 17.

Digitized by Google

uns zum Bewusstsein; haben doch unbewusste Vorstellungen Einfluss auf unsere Handlungen.[1]) Unter Bewusstsein müssen wir aber, wenn wir dies annehmen, Folgendes verstehen: „une connaissance, qui, quoique trop légère pour laisser des traces après elle, est cependant capable d'influer, et influe en effet sur notre conduite, au moment que la perception se fait éprouver.“[2]) — Wenn die Empfindung als vergangene vorgestellt wird, so heisst sie „idée intellectuelle“ und bildet die Erinnerung an eine Empfindung; wenn sie eine gegenwärtige ist, so heisst sie einfach Empfindung (sensation). Die Empfindungen sind die Quelle der Erkenntnisse; die Ideen bilden ihre Grundlage (fond); mit ihnen werden die neu erworbenen Vorstellungen verglichen.[3])

Sehen wir jetzt, wie die Vorstellungen eingeteilt werden. Wir haben zwei Arten Ideen: einfache und komplexe. „J'appelle idée complexe la réunion ou la collection de plusieurs perceptions, et idée simple une perception considérée toute seule.“[4])

In der Hervorbringung von einfachen Ideen ist der Verstand ganz passiv, während er bei der Produktion von komplexen Ideen aktiv ist. Die komplexen Ideen können in zwei Klassen eingeteilt werden. Die einen sind aus einfachen Vorstellungen gleicher Art zusammengesetzt, die anderen aus einfachen Ideen verschiedener Art. Diese zerfallen wieder in zwei verschiedenartige Klassen: die einen sind Vorstellungen von Substanzen, die anderen Vorstellungen von Moralbegriffen.[5]) Diese letzten Vorstellungen, weil sie aus einfachen Ideen zusammengesetzt sind, die der Verstand selbständig gebildet hat, ohne sie auf reale Modelle zu beziehen, sind vollständig; deshalb können wir alle Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, erkennen. Anders ist es mit den Substanzvorstellungen. Wir können nicht das letzte Wesen der Substanzen erkennen. Wir können jeden Tag,

[1]) Hier werden von Condillac treffende Beispiele angeführt, um diese Auffassung zu veranschaulichen. Vergl. S. 25, 26, 27.

[2]) L'art de penser, p. 24.

[3]) Vergl. Traité des sensations, p. 226—228. „Les sensations, considérées comme représentant les objets sensibles, se nomment idées.“ Logique, p. 25.

[4]) L'Art de penser, p. 161. „Puisque les idées simples ne sont que nos propres perceptions, le seul moyen de les connaître, c'est de réfléchir sur ce qu'on éprouve à la vue des objets“. P. 164 daselbst.

[5]) L'Art de penser, p. 201 und folgende bis 207.

Digitized by Google

sagt Condillac, neue Eigenschaften in den Objekten entdecken; deshalb sind die Vorstellungen dieser Art nicht vollständig und ungenau.[1])

Tierpsychologie.

Der Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen lebenden Wesen ist kein principieller, sondern nur ein gradueller. Der Mensch ist ein Tier auf einer höheren Stufe der Entwickelung als die anderen Tiere.

Die Abhandlung über die Tiere (1755) zerfällt in zwei grosse Teile. Der erste enthält die Kritik des Systems von Descartes und der Auffassung der Tiere von Buffon. Descartes betrachtet die Tiere als Automaten und spricht ihnen alle geistige Thätigkeit ab. Diese Auffassung wird durch die Wirklichkeit widerlegt. Beobachtet man die Tiere, so wird man überzeugt, dass sie die Fähigkeit besitzen, zu empfinden, ebenso wie wir, dass sie für ihre Erhaltung sorgen u. s. w. Descartes generalisierte seine mechanische Weltauffassung und übertrug auf die tierischen Organismen eine rein mechanische Erklärung, ohne die Erfahrung heranzuziehen.[2]) — Buffon dagegen giebt den Tieren die Wahrnehmungsfähigkeit zu, will aber trotzdem ihre ganze Thätigkeit rein mechanisch erklären. Dies ist für Condillac ein Widerspruch. Können die Tiere empfinden, so empfinden sie nur wie wir. Fasst man aber die Tiere als rein materielle Wesen auf, so können sie nicht empfinden, denn es giebt keine materiellen Empfindungen (jede Empfindung ist eine Modifikation der Seele und deshalb kein materielles Phänomen). Buffon spricht den Tieren die Fähigkeit, Vorstellungen zu haben und Vergleiche zu machen, ab. Was will er aber mit der Annahme, dass die Tiere empfinden können, sagen? Empfinden (sentir) ist mehr als Bewegung, die durch irgend einen Anstoss oder Reiz verursacht ist, und schliesst das Perceptionsvermögen ein. Buffon giebt zu, dass die Empfindungen der Tiere entweder angenehm oder unangenehm sind. Lust oder Unlust empfinden ist aber mehr, als bloss sich bewegen.[3]) Wenn man nicht annimmt, dass die Tiere zur Erkenntnis fähig sind, so ist man nicht im stande, ihre Thätigkeit für die Erhaltung des Lebens und die Befriedigung der Bedürfnisse zu erklären u. s. w.[4])

[1]) Vergl. l'Art de penser, Kap. XIII, 1. Teil, und Traité des sensations, S. 211 und folgende.

[2]) Vergl. Traité des animaux, p. 447—454.

[3]) Vergl. Kapitel II und III, Traité des animaux.

[4]) Vergl. Kapitel IV, V u. s. w. daselbst.

Digitized by Google

Der zweite, positive Teil der Abhandlung enthält die Darstellung des Systems der Fähigkeiten der Tiere. Die Erforschung der Tiere ist von grosser Bedeutung, weil sie ein Mittel ist, die Natur des Menschen besser kennen zu lernen.[1])

Alle Fähigkeiten der Tiere aller Arten haben ihren Ursprung in der Empfindung (sensation). Die Empfindungen entspringen aus einem einzigen Princip — aus den Bedürfnissen. Die Fähigkeiten sind alle unter einander verbunden (Associationsprincip). Dies sind drei Hauptpunkte, aus denen das ganze System abgeleitet werden kann.[2])

Aus der Analyse des „Traité des sensations" haben wir schon kennen gelernt, wie der tierische Organismus, den Eindrücken der Aussenwelt ausgesetzt, entweder Lust oder Unlust empfindend, sich zu bewegen anfängt. Diese ersten Bewegungen sind sehr unbestimmt. Das Tier versteht sie noch nicht zu regeln. Allmählich erwirbt es die Gewohnheit, diese Bewegungen mit bestimmtem Zweck zu vollziehen, dabei entwickelten sich aus der Emfindung die Fähigkeiten der Seele, und so kommt es, dass die Bedürfnisse einerseits eine Reihe Vorstellungen hervorrufen, andererseits eine Reihe ihnen entsprechender Bewegungen.[3]) „Les animaux doivent donc à l'expérience les habitudes qu'on croit leur être naturelles". Ein Tier, welches von einem fallenden Körper verletzt wurde, wird nächstens sich einer solchen Zufälligkeit zu entziehen suchen. Ein fallender Körper ruft die Vorstellung des empfundenen Schmerzes hervor, und das Tier zieht daraus die für die Zukunft nötwendige Erfahrung.[4]) Ebenso haben wir bei der Analyse der Statue kennen gelernt, wie sich ihre Kenntnis der Aussenwelt in Abhängigkeit vom Streben nach Lust und nach der Befriedigung ihrer Bedürfnisse bildet. Dasselbe gilt für das Tier. Sein Erkenntnisinhalt ist somit von der Umgebung, vom Milieu abhängig.[5]) Dabei sind die Ideen, welche es erwirbt, ebenso untereinander verbunden, wie die Objekte, welche diese Ideen

[1]) Préface daselbst.

[2]) Vergl. Traité des animaux, p. 630.

[3]) Vergl. Traité des animaux, p. 523. 524.

[4]) La réflexion veille (donc) à la naissance des habitudes, à leur progrès: mais à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors que l'animal touche, voit, marche, etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait". P. 526 daselbst.

[5]) Vergl. S. 544 daselbst.

Digitized by Google

repräsentieren, untereinander in Beziehung stehen.[1]) Die Tiere, welche gleiche Organisation besitzen, die gleichen Bedürfnisse haben und sich in gleichen Verhältnissen befinden, deshalb ähnliche Ideen und Kenntnisse erwerben, haben auch eine Art Sprache, die ihnen eigentümlich ist, und die sie deshalb verstehen. Inartikulierte Laute und bestimmte Bewegungen des Körpers sind die Zeichen ihrer Gedanken und machen ihre Sprache aus.[2]) Diejenigen Tiere, welche sich dem Menschen durch ihre Organisation nähern, verstehen und gehorchen seiner Stimme. So z. B. der Hund. Aber die Gabe des Wortes ist allein dem Menschen verliehen.[3])

Gewöhnlich wird gesagt, dass der Verstand nur dem Menschen zukommt, während die Tiere nur den Instinkt besitzen. Condillac zeigt, dass der Verstand nur eine weitere Entwickelungsstufe der Erkenntnis bildet, deren Anfang der Instinkt ist.[4]) Bei verschiedenen Tieren ist der Grad des Erkenntnisvermögens je nach der Verschiedenheit ihrer Bedürfnisse und Organisation verschieden. Der Instinkt äussert sich in Gewohnheiten, welche ganz mechanisch, ohne Nachdenken, vollzogen werden. (L'instinct n'est que l'habitude privée de réflexion)[5]). Was ist dagegen unser Verstand? „La mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison.“[6]) Der Verstand und seine Thätigkeit, der theoretische Ausbau der erworbenen Kenntnisse, also die Wissenschaften, die Bildung des ästhetischen Geschmacks, die Erkenntnis Gottes und der Principien der Moral, dies alles unterscheidet den Menschen vom Tier.[7]) — Auf dieser geistigen Ungleichheit basiert der Unterschied zwischen den Gefühlen und Affekten des Menschen und denjenigen der Tiere. Während die Tiere, wenn sie für ihre Erhaltung

[1]) „Tel est en général le système des connaissances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin, tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées“. P. 530 daselbst.

[2]) S. 544, 545 daselbst. Vergl. oben über die Evolution der Sprache.

[3]) Vergl. S. 547 daselbst.

[4]) S. 551 daselbst.

[5]) A la vérité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent; mais comme elles ont peu de besoins le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion à pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses: elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct.“ P. 555 daselbst.

[6]) Daselbst.

[7]) Vergl. 551—564; ebenso 626.

Digitized by Google

sorgen, nur ausschliesslich dem Streben folgen, allem Schmerzgefühl aus dem Wege zu gehen, denken die Menschen auch daran, ihr Leben länger zu erhalten. Das Gefühl der Selbstliebe äussert sich beim Menschen auf diese Art, da er im Unterschied zu den Tieren weiss, dass das Leben nicht ewig ist. Während die Gefühle der Tiere aus rein physischen Trieben entstehen, und daher ihr Glück oder Unglück rein physische Ursachen hat, sind die Gefühle der Menschen erhabenerer Art, ebenso wie die Motive ihres Strebens und die Ursachen ihres Glückes oder Unglücks, u. s. w.[1])

Moral.

Wenn Condillac für die Vorstellungen der Tugend und des Bösen im „Traité des sensations" eine utilitaristische Erklärung gab, so bemerkte er gleich darauf, dass diese Erklärung des Begriffs des Guten nur für den Menschen gilt, der allein lebt. „Tout ce qu'il jugera bon, ne sera pas moralement bon, etc."[2]) Für einen solchen Menschen fällt das Gute mit dem Nützlichen zusammen. Es kann hier keine Rede von Moral sein. Die Handlungen und ihre Motive bekommen nur dann einen moralischen Wert, sie können nur dann vom Standpunkt der Moral beurteilt werden, wenn der Mensch in Beziehungen zu anderen Menschen tritt.[3]) — Das Princip der Moral ist Gott, insofern, als er uns so geschaffen hat, dass wir im socialen Zusammensein unsere individuelle Willkür zu Gunsten der anderen Individuen beschränken.[4]) Indem wir dies thun, handeln wir gemäss den natürlichen Gesetzen, „lois naturelles", welche in letzter Instanz auf Gott zurückgeführt werden. Die Moral offenbart sich also im socialen Leben[5]), nicht weil die Menschen zur Berücksichtigung ihrer Nächsten durch eine notwendige, allmähliche Entwickelung der socialen Faktoren gezwungen werden, sondern weil Gott sie so geschaffen und ihnen natürliche Gesetze gegeben hat.[6]) Um moralisch zu handeln, braucht der Mensch diese Gesetze nur zu erkennen, und

[1]) Vergl. S. 619—626 daselbst. Als Zusammenfassung der ganzen Abhandlung siehe „Conclusion de la seconde partie", S. 626—630.

[2]) Traité des sensations, p. 375 (I).

[3]) Vergl. Traité des animaux, S. 587.

[4]) S. 588, Traité des animaux; 589 daselbst.

[5]) Siehe oben S. 19. Vergl. Logik S. 56 u. 57.

[6]) „ . . . Dieu, qui nous a créés avec tels besoins et telles facultés, est, dans le vrai, notre seul législateur." Logique, p. 57.

Digitized by Google

er wird einsehen, dass das Handeln gemäss diesen Gesetzen sowohl für ihn, wie für alle, Segen bringt. Dies ist eine Anschauung, die in der Aufklärungsepoche allgemein verbreitet war.

Religion.

Könnten die Menschen, sobald sie die Welt, welche sie umgiebt, erblicken, erkennen, dass diese Welt ein Ganzes darstellt, in welchem alles durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung eng miteinander verbunden ist, so würden sie, wenn sie konsequent verfahren würden, eine letzte Ursache, Gott, annehmen müssen. Diese Erkenntnis fordert aber eine Erforschung der Natur und kann nur das Ergebnis einer langen Entwickelung sein.

Den verschiedenen Eindrücken der Natur ausgesetzt, bald Angenehmes, bald Unangenehmes erlebend, sehen die Menschen allmählich ihre Abhängigkeit von der Aussenwelt ein.[1]) Ohne die Ursachen einer bestimmten Lustempfindung oder eines Schmerzes zu erkennen, schieben sie die erste der Thätigkeit eines guten, die andere derjenigen eines bösen Princips in der Natur zu. Gemäss den Verhältnissen wurden die Wesen, die diese beiden Principien repräsentieren, multipliziert, ihre Zahl wuchs, und nun wurde alles von Geistern belebt, Haus, Hain, Wasser u. s. w.[2]) Ferner wurden auch die Planeten und Gestirne vergöttert. Die Bedeutung der Sonne für das Leben ist leicht erkennbar, und nun wird der Himmel zum Sitz der Götter gemacht.[3]) Die Gestirne und ihr Lauf wurden in ein Verhältnis mit dem Leben der Menschen gesetzt und so entstand die Astrologie. Die Wahrsagerei nach den Sternen hatte verschiedene Gestalten bei verschiedenen Völkern angenommen, doch hat sie etwas Gemeinsames, was ihr Wesen ausmacht: „Les astrologues ne conviennent que sur un point, c'est qu'il y a un art pour connaître l'avenir par l'inspection des astres. Quant aux lois qu'on doit suivre, chacun en prescrit, qui lui sont particulières, et condamne celles des autres.“[4]) — Nun wurden aber andererseits Leute, die sich durch etwas, was sie von ihrer Umgebung unterschied, hervor-

---

[1]) Traité des systèmes, 5, 7, 58.

[2]) 60 daselbst; Hist. anc., I, p 59.

[3]) Die Sonne und die Gestirne sind die ersten Gottheiten bei den Völkern, die Götzendienst hatten. Vergl. Histoire ancienne, I, p. 59.

[4]) S. 73, Traité des systèmes.

Digitized by Google

gethan hatten, vergöttert und darauf den Kräften der Natur, den Naturgöttern, menschliche Eigenschaften verliehen.[1])

Condillac zeigt die Entstehung solcher religiöser Gebräuche und des Aberglaubens, wie das Beschwören der Geister, die Magie, die Gebete, die Deutung der Träume u. s. w.[2]) Die Erklärung, die er für die Entstehung der Tempel und Götzenbilder giebt, nähert ihn den Forschungsergebnissen Spencers und den Ansichten Auguste Comptes darüber.[3]) Ebenso, wie für diese Philosophen, ist für Condillac die erste Stufe der religiösen Anschauungen — der Fetischismus.[4]) In das Naturgeschehen mehr und mehr eindringend, führen die Menschen alles auf eine göttliche Ursache zurück, nachdem sie zuerst Polytheisten waren.[5]) Der Monotheismus ist die letzte Stufe der religiösen Evolution.

Condillacs Sprachphilosophie.

Die Entstehung und Entwickelung der Sprache, der Redekunst, der Deklamation, der Dichtung und alles dessen, was mit der Evolution der Sprache in Zusammenhang steht, nimmt eine so bedeutende Stelle im System Condillacs ein, seine Untersuchungen auf diesem Gebiet sind so tiefgehend, dass eine diesem Thema ausschliesslich gewidmete Arbeit notwendig wäre, um es vollständig zu erschöpfen. Auch wäre es von grossem Interesse, das Verhältnis zwischen dem Condillacschen sprachphilosophischen System und den Ergebnissen der neuen Sprachwissenschaft festzustellen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Lehre Condillacs den Anspruch erheben kann, eine der bedeutendsten Stellen in der Litteratur dieser Wissenschaft zu besitzen.[6])

Hier können jedoch nur die Hauptmomente der Evolution der Sprache hervorgehoben und das System nur im grossen und ganzen wiedergegeben werden. —

[1]) S. 63, 64 daselbst; Histoire ancienne, I, p. 62—65.

[2]) Vergl. Traité des systèmes, Kap. V; Histoire ancienne, I, Kap. XII.

[3]) Vergl. Spencer, Sociologie, B. I, Kap. XIX. Ebenso sind andere Uebereinstimmungspunkte zu verzeichnen. Vergl. darüber bei Dewaule. S. 295, 297, 300 u. s. w.

[4]) Vergl. Dewaule, p. 301.

[5]) Histoire ancienne, I, p. 65.

[6]) Siehe Essai sur l'origine des con. hum. Kapitel I, II. Teil; Grammaire; Art d'écrire; Histoire ancienne II chapitre XXVII.

Digitized by Google

Die primitivste Sprache der Menschen ist die Geberdensprache. „Les gestes, les mouvements du visage et les accents inarticulés, voilà les premiers moyens que les hommes ont eus pour se communiquer leurs pensées. Le langage qui se forme avec ces signes, se nomme langage d'action.“ [1]) Die inartikulierten Laute, welche die Menschen zum Ausdruck entweder der Freude oder des Schmerzes hervorbrachten, dienten dazu, ihre Geberden zu verdeutlichen. Aber auch umgekehrt: das Aufschreien, welches allein schwer verstanden werden konnte, wurde durch Ausdrucksbewegungen des Körpers oder der einzelnen Glieder interpretiert.[2]) Die Geberdensprache ist bei verschiedenen Tierarten verschieden. Die Ursache davon ist die Verschiedenheit des Baues der Organe bei den Tieren. Die Geberdensprache ist also die Folge des Baues der Organe[3]) und ist uns deshalb durch die Natur gegeben. Die Bewegungen, die wir zum Ausdruck der Gefühle und Gedanken auf den ersten Stufen unserer Entwickelung vollziehen, sind nicht willkürlich gewählte, sondern durch den Bau unseres Körpers bestimmte.[4]) Aus dieser primitiven Geberdensprache entwickelte sich das künstliche Geberdenspiel (Pantomimen), der Tanz, die Deklamation, die Musik u. s. w.[5]) Wir übergehen die Evolution dieser Künste und werden noch kurz die Entwickelung der inartikulierten Laute zu artikulierten, und dieser zu Worten verfolgen. — „ . . . les langues sont l'ouvrage de la nature, elles se sont formées, pour ainsi dire, sans nous, et en y travaillant, nous n'avons fait qu'obéir servilement à notre manière de voir et de sentir.“ [6]) Bei der Evolution der inartikulierten Laute war der Bau des Organs der Sprache (des Mundes) ebenso von Bedeutung, wie es überhaupt alle Organe für die Geberdensprache waren.[7]) Die

---

[1]) Grammaire, p. 6. Vergl. Essai sur l'origine des con. hum. p. 261 und folgende.

[2]) Grammaire, p. 7 und 8.

[3]) „Si vous réfléchissez sur les signes dont se forme le langage d'action, vous reconnaitrez qu'il est une suite de la conformation des organes; etc.“ Grammaire p. 8.

[4]) P. 10 daselbst.

[5]) Siehe Grammaire p. 10—14; Essai sur l'origine des con. hum. II. Teil; Kapitel 2, 3, 4, 5, 6, 8.

[6]) Grammaire p. 26.

[7]) „ . . . si nous sommes conformés pour parler le langage d'action, nous le sommes également pour parler le langage des sons articulés.“ Grammaire p. 21.

Digitized by Google

Natur ist es gewesen, die uns den Antrieb zur Hervorbringung von Lauten gegeben hat; ihre Zahl wuchs gemäss der Zahl unserer Bedürfnisse. Die Art der Laute wurde durch verschiedene Faktoren bestimmt: die Menschen ahmten die Geräusche derjenigen Objekte nach, die sie bezeichnen wollten, sie gaben ihrer Stimme einen Ausdruck, der für das betreffende Gefühl, das sie äussern wollten, passte; entweder wurden die Laute rascher oder langsamer, ausgedehnter oder kürzer gesprochen. Nach Analogie mit den gefundenen Lauten wurden neue gebildet u. s. w.[1]) Wie ist es nun zu erklären, dass der Sinn irgend eines Wortes von allen Menschen gleich aufgefasst wurde? „Pour comprendre comment les hommes convinrent entr'eux du sens des premiers mots qu'ils voulurent mettre en usage, il suffit d'observer qu'ils les prononçaient dans des circonstances où chacun était obligé de les rapporter aux mêmes perceptions.“ [2]) Die Wiederholung, das Associationsvermögen, trugen ferner dazu bei, bestimmte Wörter in Umlauf zu bringen. Zunächst wurden Wörter gebildet für diejenigen greifbaren Gegenstände, die am meisten die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zogen, z. B. für die Tiere, mit denen der Mensch zu kämpfen genötigt war, dann für die Gegenstände, die für die Ernährung erforderlich waren u. s. w. Die ersten Worte, die von Menschen gebildet wurden, dienten also dazu, greifbare Objekte zu bezeichnen. „Les notions complexes des substances étant connues les premières, puisqu'elles viennent immédiatement des sens, devaient être les premières à avoir des noms.“ [3]) Später wurden Ausdrücke für einfachere Ideen und einzelne Eigenschaften der Dinge gefunden; sodann für Adjektive und Adverbien.[4]) Am spätesten, weil es am schwierigsten ist, sollen die Zeitwörter gebildet worden sein. Condillac giebt eine ausführliche Erklärung dessen, wie die Verbindung von Substantiven mit Zeitwörtern vollzogen wurde, um einen Satz zu bilden, wie mit der Zunahme von Ideen die Gedanken und dementsprechend die menschliche Rede komplizierter und reicher

[1]) Grammaire, p. 22. 23.

[2]) Essai sur l'origine des con. hum., p. 362.

[3]) P. 364 daselbst.

[4]) „A mesure qu'on fut capable de les analyser, en réfléchissant sur les différentes perceptions qu'elles renferment, on imagina des signes pour des idées, plus simples“ . . . . . „On distingue ensuite, mais peu-à-peu, les différentes qualités sensibles des objets: on remarqua les circonstances dans lesquelles il pouvaient se trouver et l'on fit des mots pour exprimer toutes ces choses: ce furent les adjectifs et les adverbes“. Daselbst.

Digitized by Google

wurde, u. s. w. u. s. w.[1]) In sehr anschaulicher und überzeugender Weise stellt Condillac dar, wie die Sprachen sich gemäss dem Erkenntnisinhalt der Menschen entwickeln. Je umfangreicher das System der Erkenntnisse, desto reicher die Sprache. („Puisque les mots sont les signes de nos idées, il faut que le système des langues soit formé sur celui des nos connaissances."[2]) Wir erwerben unsere Kenntnis, indem wir die Dinge und ihre Beziehungen zu uns beobachten. Zur Beobachtung der Welt werden wir durch unsere Bedürfnisse und durch die Notwendigkeit, sie zu befriedigen, gezwungen.[3]) Und nun sammelt auf diesem Wege jeder Einzelne und auch jede gesellschaftliche Klasse diejenigen Kenntnisse, die mit ihren Interessen zusammenhängen, und tragen somit zur Bereicherung der Sprache bei.[4]) Es ist daraus klar, dass, je zurückgebliebener ein Volk ist, desto ärmer und unbeholfener seine Sprache. Die Sprachen sind die Abbilder des Charakters und des Geistes der Völker. Condillac führt aus, inwiefern die Sitten, die Vorurteile und die Charakterzüge der Nationen für die Entwickelung und den Geist der Sprachen von Bedeutung sind. Er hebt den Einfluss hervor, welchen geniale Menschen in der Ausbildung der Sprache haben, und giebt eine Erklärung für die Abwechslung der Blüte und der Dekadenz der Sprachen.[5]) Condillac schreibt eine grosse Bedeutung der Ausbildung der Sprache zu;[6]) er führt alles Können und Wissen auf die Redekunst zurück und formuliert seine ins Extrem gehende Ansicht folgendermassen: „ . . . une science bien traitée n'est qu'une langue bien faite."[7]) Er schliesst seine „Considérations sur les systèmes ou sur la manière d'étudier les sciences" (Traité des systèmes, chapitre XVIII) mit den Worten: „Voulez-vous apprendre les sciences avec facilité? Commencez par apprendre votre langue." — Weiter unten werden wir sehen, welche Rolle die Sprache in Condillacs logischen Schriften spielt.

---

[1]) Essai sur l'origine des con. hum., p. 364 und folgende.

[2]) Vergl. dazu Histoire ancienne, II, p. 305.

[3]) Logique, p. 39.

[4]) „Chaque classe, à mesure qu'elle acquiert des connaissances, enrichit la langue des mots, qu'elle croit propres à les communiquer. Le système des langues s'étend donc, et il se met peu-à-peu en proportion avec celui des idées." Grammaire, p. 33. Vergl. dazu auch S. 34–37 daselbst.

[5]) Vergl. Essai sur l'origine des con. hum., II. Teil, Kapitel XV.

[6]) S. 399 daselbst und an andern Orten.

[7]) Traité des systèmes, p. 401.

Digitized by Google

Condillacs Socialphilosophie.

Es würde zu weit führen, wenn hier alle socialphilosophischen Ansichten Condillacs erörtert werden sollten. Es seien deshalb nur die Hauptfaktoren und die Hauptmomente der socialen Evolution (im engeren Sinne des Wortes), wie sie von ihm aufgefasst wird, hervorgehoben.

Es ist nur die Anwendung der Theorie, die durch das ganze philosophische System Condillacs hindurchgeht, wenn er sagt, dass die Sitten der Völker von den Verhältnissen abhängen, in denen sie sich befinden.[1]) Was beeinflusst aber den Charakter und die Sitten der Völker? In der Einleitung zum Geschichtsstudium heisst es: „. . . . les mœurs sont sujettes à toutes les révolutions de l'esprit humain" und ferner: „. . . . comme les révolutions de l'esprit humain en produisent de pareilles dans les mœurs, les révolutions des mœurs en produisent de pareilles dans le gouvernement . . ."[2]) Der Volksgeist ist es also, der die Sitten schafft, welche ihrerseits auf die Regierungsform eines Volkes einwirken. — Condillac steht auf dem Boden des Evolutionismus. Die Menschheit macht eine allmähliche Entwickelung durch, und jede Umwälzung im socialen Leben, die plötzlich zu kommen scheint, ist immer durch eine Reihe geschichtlicher Entwickelungsstadien vorbereitet worden.[3]) In der Entwickelung der Menschheit sind zwei Phasen zu unterscheiden: diejenige der natürlichen Gesetze und diejenige der positiven. Die wilden Völker lebten in Scharen.[4]) Das einzige Band, welches sie auf dieser Stufe vereinigte, war die Notwendigkeit, gemeinsam gegen Tiere und Feinde zu kämpfen, sich Nahrung zu verschaffen, mit einem Worte, die Bedürfnisse zu befriedigen. „. . . . nos besoins sont les seules causes qui développent nos facultés."[5]) Der Kampf um die Befriedigung

[1]) „Il doit y avoir entre les habitudes, les coutumes et les usages, d'après lesquels chacun d'eux se conduit, autant de différence, qu'entre les circonstances où ils se trouvent." Histoire ancienne, I, p. 3.

[2]) Daselbst. Auch hebt Condillac den Einfluss des Klimas hervor Vergl. Essai sur l'origine des con. hum., S. 432.

[3]) „Il n'arrive jamais de révolution subite, parce que nous ne changeons point en un jour notre manière de voir, de sentir et de penser . . . Si un peuple parait changer brusquement de mœurs, de génie et de lois, soyez sûr, que cette révolution a été préparée pendant longtemps . . ." etc. L'étude de l'histoire, Bd. 21, S. 321.

[4]) Histoire ancienne, I, p. 39.

[5]) P. 37, daselbst

Digitized by Google

der elementarsten Bedürfnisse und gegen die wilden Tiere entwickelt die Fähigkeiten und Fertigkeiten dieser primitiven Menschen.[1]) Auch die Verhältnisse der Mitglieder einer Familie untereinander sind durch diesen gemeinsamen Kampf bedingt.[2]) Wenn die Ortschaft, in der diese Scharen umherirren, nicht genügend Existenzmittel verschafft, so werden sie gezwungen, ansässig zu werden und das Land zu bebauen. Der Charakter ihres Lebens wird somit durch das Milieu und die vorhandenen Bedürfnisse bestimmt.[3]) — Dieser Zustand der Menschen ist noch kein gesellschaftlicher. Ein geregeltes soziales Zusammenleben beginnt mit der Einführung von positiven Gesetzen, welche die sogenannten natürlichen Gesetze ersetzt haben. Die Menschen wurden dazu durch die Verhältnisse getrieben. „on sentit (donc) la nécessité d'établir la société sur des conditions expresses, confirmées par un consentement solennel, et ces conditions sont ce qu'on nomme lois positives.“[4]) Die natürlichen Gesetze dagegen basieren auf der Natur der Menschen, also auf ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten, die die Folge ihrer Organisation sind, und stellen eine stillschweigende Uebereinkunft der Menschen untereinander dar.[5]) — Im System Condillacs spielt eine bedeutende Rolle der gesellschaftliche Vertrag (contrat social). Er ist selbstverständlich stillschweigend und die Folge der Verhältnisse, welche die Menschen gezwungen haben, einander behülflich zu sein.

„Ils n'ont pas été dans la nécessité de faire de raisonnements que je suppose: mais les circonstances, qui les ont conduits, ont, pour ainsi dire, raisonné pour eux.“[6]) Im Moment, als der Vertrag

---

[1]) P. 38, daselbst. Hier haben wir eine Ansicht, durch welche Condillac der Darwinschen Auffassung von der Entwickelung der Organe gemäss dem Milieu vorangeht. Vergl. Art de raisonner, p. 62.

[2]) „La mère est nécessaire à l'enfant, et l'enfant l'est lui-même à la mère. La longueur de l'enfance pendant laquelle ce besoin se fait surtout sentir, leur fait une habitude de vivre ensemble, et ils continuent d'y vivre lorsque ce besoin n'est plus le même.“ Daselbst.

[3]) Daselbst.

[4]) P. 45, daselbst.

[5]) Vergl. Histoire ancienne, I, p. 44; Histoire ancienne, II, 386 . . .„elles sont l'effet de la nature de l'homme, combinée avec les circonstances où il se trouve.“ Ueber die positiven Gesetze, die sich aus diesen entwickelt haben, siehe Histoire ancienne, II, chapitre II.

[6]) Histoire ancienne, II, p. 43; Histoire ancienne, II, p. 506.

Digitized by Google

geschlossen wurde, waren die Menschen alle gleich, aber von nun ab beginnt die Ungleichheit zwischen ihnen.[1])

Die erste Regierungsform ist diejenige der Monarchie; sie wird für das Volk lästig und wirkt auf seine Entwickelung störend, sobald der Luxus, der ein wichtiger Faktor im ökonomischen Leben ist, zu sehr entwickelt wird.[2]) — In der positiven Ordnung erkennt Condillac die grosse Bedeutung der Teilung der Gesellschaft in Klassen an, glaubt aber, die socialen Missstände durch Gesetzgebung, die er überhaupt als entscheidend im socialen Leben betrachtet, zu beseitigen.[3]) Der Persönlichkeit des Gesetzgebers, der an der Spitze der Regierung steht, wird eine fast ausschliessliche Bedeutung zugeschrieben: „Un prince qui sait profiter de ces avantages, se crée, quand il veut, une nation nouvelle.“[4]) Dies kann er auf dem Wege der Gesetzgebung erreichen. Die positive sociale Ordnung betrachtet Condillac vom Standpunkt des idealen, abstrakten, natürlichen Zustandes[5]) aus und stellt Forderungen von Reformen auf, nach denen die Gesellschaft sich diesem erträumten Zustand nähern soll. Die Bürger sollen gleichberechtigter werden. — Condillac äussert sich gemäss dem Geiste seiner Zeit, aber er ist nicht so radikal, wie einige seiner Zeitgenossen.[6])

Condillacs Logik.

Die Probleme der Logik sind von Condillac fast in allen seinen Schriften berührt worden. Hauptsächlich werden sie aber in vier Werken behandelt, im Art de raisonner und Art de penser, welche ein Teil des Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parme (1767—1773) ausmachen, in der Logik und in der Langue des calculs (1798). Die Logik, ein Jahr nach seinem Tode, 1781, erschienen, ist als Zusammenfassung seiner Lehre zu betrachten.[7])

[1]) Vergl. Histoire ancienne, II, chapitre XV.

[2]) Vergl. Traité du commerce; Histoire ancienne, II, p. 459 u. f.

[3]) Vergl. L'étude de l'histoire, Bd. 21, chapitre II.

[4]) S. 368 daselbst.

[5]) Vergl. S. 501—505, Histoire ancienne, II.

[6]) L'étude de l'histoire, chapitre III und folgende.

[7]) Näheres über die Einteilung seiner logischen Schriften siehe bei Robert (Les théories logiques de Condillac, 1869), S. 9 und 10. Auch giebt Robert im ersten Teil seines Werkes die Analyse von allen logischen Schriften Condillacs.

Digitized by Google

„Pour bien raisonner il faut savoir exactement ce que c'est que l'évidence . . .“ [1]) Die Frage nach der Gewissheit unserer Erkenntnis und die Entscheidung dessen, worin das Kriterium der Wahrheit besteht, bildet, neben der Frage, welche Methode, sowohl bei der Erforschung der Wahrheit als bei der Darstellung der dabei gefundenen Ergebnisse, zu gebrauchen sei, das Hauptproblem der Untersuchungen Condillacs auf dem Gebiete der Logik.

Es giebt drei Arten der Gewissheit: die Gewissheit auf Grund von Thatsachen, die Gewissheit auf Grund der Wahrnehmung und die Gewissheit durch die Vernunft.

Um zu wissen, was Condillac unter dieser ersten Art der Gewissheit begreift, müssen wir sehen, was er unter Thatsachen versteht. „J'appelle fait toutes les choses que nous apperçevons.“ [2]) Dabei ist es gleichgültig, ob die Dinge so beschaffen sind, wie sie uns erscheinen, oder ob wir eben nur ihre Erscheinung, nicht aber ihre eigentlichen Eigenschaften erkennen. („C'est un fait que les corps sont étendus, c'en est un autre qu'ils sont colorés; quoique nous ne sachions pas pourquoi ils nous paraissent étendus et colorés.“ [3]) Die Gewissheit aber muss allen Zweifel ausschliessen. Da wir nun das letzte Wesen der Dinge nicht zu erkennen vermögen, so schliessen wir, dass unserer Erkenntnis nur die relativen Eigenschaften der Dinge zugänglich sind. Unsere Gewissheit in der Erkenntnis bezieht sich in diesem Fall auf die Erscheinungen der Dinge, nicht auf dasjenige, was sie an sich sind. [4]) In den Thatsachen, die wir beobachten, können wir nur die Beziehungen der Dinge zu uns erkennen. Das Objekt der Gewissheit auf Grund einer Thatsache bilden also die Beziehungen der Dinge zu uns, nicht aber ihre eigentliche, substanzielle Beschaffenheit. [5]) Die Thatsache, dass es relative Eigenschaften giebt, weist darauf hin, dass auch absolute Eigenschaften existieren, gerade so, wie eine Wirkung, die wir erkennen, uns auf

[1]) Art de raisonner, p. 10.

[2]) Art de raisonner, p. 75.

[3]) Daselbst.

[4]) „ . . . l'évidence de fait ne saurait avoir pour objet les propriétes absolues des corps: elle ne peut nous faire connaître ce qu'ils sont en eux-mêmes, puisque nous en ignorons tout-à-fait la nature.“ Daselbst.

[5]) Mais quels qu'ils soient en eux-mêmes, je ne saurais douter des rapports qu'ils ont à moi. C'est sur de pareils rapports que l'évidence de fait nous éclaire, et elle ne saurait avoir d'autre objet.“ Daselbst.

Digitized by Google

die Existenz einer Ursache, welche diese Wirkung hervorbringt, schliessen lässt.[1]) Unsere Gewissheit in der Erkenntnis ist aber nicht vollständig, wenn wir uns nur auf Thatsachen beschränken, die wir zu erkennen im stande sind. „ . . . l'évidence de fait doit toujours être accompagnée de l'évidence de raison.“[2]) Andererseits aber sagt uns Condillac, dass bei der Erkenntnis der Existenz von Objekten ausserhalb unser uns die Gewissheit der Wahrnehmung (évidence de sentiment) zu Hülfe kommen muss.[3]) — Eh wir nun zu der „évidence de raison“ und ferner zu ihrem Verhältnis zu der „évidence de fait“ übergehen, wollen wir betrachten, was diese zweite Art der Gewissheit (évidence de sentiment) vorstellt. Nous n'avons (donc) pas l'évidence de sentiment toutes les fois que nous pensons l'avoir.[4]) Es ist sehr schwer, sich dieser Gewissheit zu versichern. Condillac schildert ausführlich die Hindernisse, die uns dabei im Wege sind. Entweder nehmen wir etwas an, was gar nicht ist.[5]), oder wir werden uns nicht alles dessen bewusst, was in uns vorkommt,[6]) oder aber

[1]) S. 76 daselbst.

[2]) S. 77 daselbst.

[3]) „Vous appercevez en vous des organes sur lesquels agissent des êtres qui vous environnent de toutes parts, et vous appercevez que vos sensations sont un effet de cette action sur vos organes. Vous ne sauriez douter que vous appercevez ces choses: le *sentiment* vous le démontre.“ Und ferner heisst es: „Mais comment connaissez vous les corps? Comment connaissez vous ceux dont vos organes sont formés, et ceux qui sont extérieurs à vos organes. Vous voyez des surfaces, vous les touchez: la même évidence de sentiment qui vous prouve que vous les voyez, que vous les touchez, vous prouve aussi que vous ne sauriez pénétrer plus avant. Vous ne connaissez donc pas la nature des corps, c'est-à-dire, que vous ne savez pas pourquoi ils vous paraissent tels qu'ils vous paraissent. Cependant *l'évidence de sentiment vous démontre l'existance de ces apparences*: et l'évidence de raison vous démontre l'existence de quelque chose qui les produit. Car dire qu'il y a des apparences, c'est dire qu'il y a des effets; et dire qu'il y a des effets, c'est dire qu'il y a des causes.“ Art de raisonner, p. 73 und 74. Nun entsteht die Frage, ist denn dasjenige, was von der „évidence de sentiment“ hier gesagt wird, nicht dasselbe, was später der „évidence de fait“ zugeschrieben wird. Hebt denn diese erste Gewissheit, wenn es so ist, die andere nicht vollständig auf? Das Verhältnis zwischen „évidence de fait“ und „évidence de raison“ ist nach der oben angeführten Stelle genau dasselbe, wie dasjenige zwischen „évidence de sentiment“ und „évidence de raison“. Vergl. darüber die Kritik von *Robert*, S. 137 u. 138.

[4]) Art de raisonner, p. 50.

[5]) Siehe S. 52—53.

[6]) S. 50—52.

Digitized by Google

wir erkennen etwas ganz anderes, als dasjenige, was eigentlich in uns geschieht.[1]) Welche sind nun aber die Mittel, uns der Gewissheit auf Grund der Wahrnehmung zu versichern? Condillac, der so ausführlich sagt, wie man nicht verfahren soll, sagt nur sehr weniges darüber, wie man zu verfahren hat, um sich der Gewissheit zu bemächtigen. Man muss die von ihm aufgezählten Irrtümer meiden.[2]) man muss besonders die erworbenen Gewohnheiten nicht als etwas der Natur der Menschen Angeborenes betrachten. So lange die irrtümliche Meinung bestehen wird, dass der Inhalt unserer Erkenntnis nicht allmählich erworben wird, sondern von vorneherein uns angehört, so lange wird die Gewissheit in der Erkenntnis durch die Wahrnehmung eine sehr unsichere sein u. s. w.[3]) Ferner werden Fragen gestellt, die auf Grund dieser Gewissheit beantwortet werden müssen.[4]) Aus diesen Ausführungen können wir schliessen, dass diese Gewissheit sich hauptsächlich auf die Phänomene, die wir in uns beobachten, bezieht.[5]) Die Gewissheit auf Grund der Wahrnehmung ist dem Anschein nach die sicherste von allen, in Wirklichkeit ist es aber anders.[6])

Die dritte Art der Gewissheit (évidence de raison) beruht auf dem Satz der Identität. Worin besteht die Identität? „ . . . on reconnait l'identité, lorsqu'une proposition peut se traduire en des termes qui reviennent à ceux-ci, le même est le même.“[7]) Jedes Urteil und jeder Schluss können auf den Satz der Identität zurückgeführt werden.[8]) Alle mathematischen Sätze beruhen auf dem Satz der Identität. „Démontrer, sagt Condillac, c'est donc traduire une

[1]) S. 54 daselbst.

[2]) Nous ne pourrons donc nous assurer de l'évidence de sentiment, qu'autant que nous serons sûrs de ne pas supposer en nous ce qui n'y est pas, et de ne pas nous déguiser ce qui y est: et si nous réussissons en cela, nous y découvrirons des choses dont auparavant nous n'aurions pas pu avoir le moindre soupçon, et nous voyant à peu près comme nous sommes, nous ne laisserons échapper que ce qui est tout-à-fait impossible à saisir.“ Art de raisonner, p. 55.

[3]) Vergl. daselbst, Kap. V.

[4]) Daselbst, Kap. VI.

[5]) Logique, p. 179.

[6]) Toujours portés à juger d'après les préjugés, nous confondons l'habitude avec la nature, et nous croyons avoir senti, dès le premier instant, comme nous sentons aujourd'hui, etc.“ S. 71 daselbst.

[7]) S. 11 daselbst.

[8]) S. 11 und 12 daselbst.

Digitized by Google

proposition évidente, lui faire prendre différentes formes, jusqu'à ce qu'elle devienne la proposition qu'on veut prouver." [1]) Die Beispiele, welche im Kapitel „de l'évidence de raison" gegeben werden, beweisen auf eine sehr klare Weise den Standpunkt Condillacs. — Wenden wir uns einen Augenblick zu seinen anderen Werken, um seine Lehre vom Urteilen und Schliessen näher kennen zu lernen. — Was ist ein identischer Satz? „Une proposition identique est celle où même idée est affirmée d'elle même, et par conséquent, *toute vérité est une proposition identique.*" [2]) Der Satz, das Gold ist gelb, schmelzbar u. s. w., sagt eine Wahrheit aus, weil die komplexe Idee, Gold, alle Eigenschaften, die von ihm ausgesprochen wurden, in sich enthält. Jedes Urteil ist die Zerlegung einer komplexen Idee in ihre Bestandteile und deshalb ein identischer Satz.[3]) Kann ein identischer Satz belehrend sein? Ja, antwortet Condillac, nicht aber, weil er an sich etwas anderes, als ein identischer ist, sondern 1) weil wir die einfachen Ideen, die eine komplexe ausmachen, nur nach einander kennen lernen; 2) weil es uns unmöglich ist, alle einfachen Ideen, aus deren Zusammensetzung die komplexe Idee besteht, zugleich und klar aufzufassen.[4]) An sich ist also jeder Satz identisch, für uns kann er belehrend sein.[5]) „Ce n'est donc point en elle-même, qu'il faut considérer une proposition, pour déterminer si elle est identique ou instructive; *mais c'est par rapport à l'esprit qui en juge.*[6])

Es ist klar, dass, wenn jedes Urteil ein identischer Satz ist, dass auch alles Schliessen auf nichts anderem, als auf dem Identitätssatz beruht.[7]) Wenn dem so ist, so kann ein ganzes wissenschaft-

[1]) Art de raisonner, S. 17 und 37. Vergl. Kap. II daselbst.

[2]) Art de penser, p. 135.

[3]) „En un mot, une proposition n'est que le développement d'une idée complexe en tout ou en partie." Daselbst.

[4]) S. 138 und 139 daselbst.

[5]) Quoique toute proposition vraie soit en elle-même identique, elle ne doit pas le paraître à celui qui remarque, pour la première fois, le rapport des termes dont elle est formée. C'est, au contraire, une proposition instructive, une découverte." Art. de penser, p. 137.

[6]) Daselbst.

[7]) „ . . . quand la question est établie, le raisonnement qui la résout n'est encore lui même qu'une suite de traductions, où une proposition qui traduit celle qui la précède est traduite par celle qui la suit. C'est ainsi que l'évidence passe avec l'identité depuis l'énoncé de la question jusqu'à la conclusion du raisonnement." Logique, p. 63 et p. 176. Vgl. überh. Kap. VIII daselbst.

Digitized by Google

liches System nichts anderes, als eine und dieselbe Idee sein, deren Entwickelung es darstellt. Beispiel: das System, in welchem die Empfindung nacheinander Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Vergleichen u. s. w. wird.[1]) Für alle Wissenschaften gilt dasselbe.[2]) Condillac hält es für überflüssig, sich bei der Untersuchung der verschiedenen Arten von Sätzen und der vielen Regeln des Schliessens aufzuhalten, wie es andere Logiker thun. „Qu'on sache se faire des idées exactes et on saura raisonner . . . " (Die Frage, was Definitionen sind, wird bei der Betrachtung der Analyse, die die einzige wissenschaftliche Methode für ihn ist, behandelt, alle Definitionen werden auf Analysen zurückgeführt.[3])

Das Verhältnis nun zwischen der Vernunftgewissheit und der Gewissheit auf Grund von Thatsachen wird auf folgende Weise bestimmt: „Toutes les conditions étant données, l'évidence de raison est certaine, mais c'est à l'évidence de fait à prouver que nous n'avons oublié aucune des conditions." [4]) Um ein System aufzubauen, genügt es nicht, Thatsachen anzusammeln; es ist die Aufgabe der Vernunft, die Beziehung der Thatsachen untereinander zu entdecken und die Gesetze, nach denen sie auseinander folgen, zu zeigen.[5]) Um zur Wahrheit, sei es auf dem Gebiete der Mathematik, Physik oder Astronomie, sei es auf dem Gebiete der Metaphysik, zu gelangen, bedienen wir uns ausser der Beobachtung und der Experimente der Hypothesen und Analogien. Die Hypothesen stellen den von der Gewissheit entferntesten Grad der Wahrscheinlichkeit dar. Deshalb müssen sie aber nicht verworfen werden. Auf eine sehr schöne, bildliche Weise führt Condillac aus, warum die Hypothesen von Nutzen sind.[6]) Es giebt zwei Arten von Hypothesen: 1) „Le

---

[1]) S. 139 daselbst „il renferme une suite de propositions instructives par rapport à nous, mais toutes identiques en elles-mêmes, et chacun remarquera que cette maxime générale qui comprend tout ce système, les connaissances et les facultés humaines ne sont dans le principe que sensation, peut être rendue par une expression plus abrégée, et tout à fait identique; car étant bien analysée, elle ne signifie autre chose, sinon que les sensations sont des sensations." S. 140 daselbst.

[2]) Logique, p. 176.

[3]) Art de penser, p. 141.

[4]) Art de raisonner, p. 78.

[5]) Art de raisonner, Kap. VIII.

[6]) „Les hommes se sont trompés de tant de façons, qu'on serait presque tenté de croire qu'il ne reste plus de nouveau chemin pour s'égarer.

Digitized by Google

plus faible degré de conjecture est celui où n'ayant pas de raison pour assurer une chose, on l'assure uniquement parce qu'on ne voit pas pourquoi elle ne serait pas." [1]) 2) „Les conjectures du second degré sont celles où, de plusieurs moyens dont une chose peut être produite, on préfère celui qu'on imagine le plus simple, sur cette supposition que la nature agit par les moyens les plus simples." [2]) Solche Hypothesen muss man mit grosser Vorsicht anwenden. Diejenigen Hypothesen, die nicht bestätigt werden können, müssen verworfen werden, weil sie keinen wissenschaftlichen Wert besitzen, diejenigen aber angewandt werden, die durch beobachtete Thatsachen Sicherheit erhalten. Solche eröffnen uns den Weg zu neuen Erkenntnissen. [3]) — Es giebt drei Arten von Analogieschlüssen: 1) „On raisonne par analogie, lorsqu'on juge du rapport qui doit être entre les effets, par celui qui est entre les causes, ou lorsqu'on juge du rapport qui doit être entre les causes, par celui qui est entre les effets." [4]) 2) „Analogie qui n'est fondée que sur des rapports de vraisemblance." [5]) 3) „Analogie fondée sur le rapport à la fin." [6]) Die erste Art dieser Analogieschlüsse ist die sicherste von allen.

La philosophie est un créau, et les philosophes ne sont souvent que des pilotes, dont les naufrages nous font connaître les écueils que nous devons éviter. Etant venus après eux, nous avons l'avantage de voguer avec plus de sûreté sur une mer où ils ont été plus d'une fois le jouet des vents. Sondons cependant avec soin et craignons de nous exposer dans des parages où nous ne saurions quelle route tenir. — Quand le temps est serein, un bon pilote ne s'égare pas: l'étoile polaire paraît placée dans les cieux pour lui montrer par où il doit diriger sa course. Mais s'il n'a plus de guide sûr, quand les nuages obscurcissent les airs, il ne désespère pas pour cela de son salut: jugeant par estime du lieu où il est, et du chemin qu'il doit prendre, il conjecture, il avance avec plus de précaution, il ne précipite pas sa marche, il attend que l'astre qui doit le guider se montre à lui. C'est ainsi que nous devons nous conduire. L'évidence peut ne pas se montrer d'abord; mais en attendant qu'elle paraisse, nous pouvons faire des conjectures; et lorsqu'elle se montrera, nous jugerons si nos conjectures nous ont mis dans le bon chemin." Art de raisonner, 234.

[1]) Daselbst.

[2]) Art de raisonner, S. 236.

[3]) Vergl. über die Hypothesen Traité des systèmes, Kap. 12, S. 327 und Logique, S. 181—182.

[4]) Art de raisonner, S. 941.

[5]) S. 246—247 daselbst.

[6]) S. 247 und folgende. Vergl. über die Analogie auch Logique, Seite 182—184. Der grösste Teil des Werkes „Art de raisonner" ist die Dar-

Digitized by Google

Wenden wir uns jetzt zur Frage der Methode. Das analytische Verfahren ist das einzig richtige wissenschaftliche Vorgehen. Die Analyse ist die Methode, die Condillac deshalb allein anerkennt.[1]) Worin besteht diese Methode? „Analyser c'est décomposer, comparer et saisir les rapports.“[2]) Diese Definition schliesst die Möglichkeit irgend eines Einwandes gegen diese Methode aus, der etwa darin bestehen könnte, dass die Analyse nicht genügend ist und durch die Synthese vervollständigt werden müsste. Die Analyse schliesst bei Condillac die Synthese ein. Diese beiden Methoden dürfen nicht jede für sich betrachtet werden. Die Frage ist nur die, mit welcher von ihnen man zu beginnen hat. „Il est vrai qu'on fait ordinairement deux méthodes de ce que je renferme en une seule. On veut que l'analyse ne soit que ce qu'elle signifie littéralement, une décomposition; et on fait de l'art de composer une méthode à part, à laquelle on donne le nom de synthèse. *En distinguant l'analyse et la synthèse on donne lieu de croire qu'il est libre de choisir entre elles.*“[3]) Die synthetische Methode, allein für sich genommen, wird von Condillac scharf angegriffen; er sagt von ihr Folgendes: „Méthode où il semble qu'il soit défendu à la vérité de paraître, qu'elle n'ait été précédée d'un grand nombre d'axiomes, de définitions et d'autres propositions prétendues fécondes.“[4]) Das analytische Verfahren ist eine Methode, die uns die Natur selbst lehrt.[5]) Die ersten wissenschaftlichen Entdeckungen, die gemacht worden sind, waren so elementar

---

stellung von Beispielen, die sowohl die Anwendung von Hypothesen und Analogien, als auch die Bestätigung des von der „évidence de fait“ und „évidence de raison“ Ausgeführten geben.

[1]) „C'est donc encore une fois, par l'analyse et par l'analyse seule, que nous devons nous instruire.“ Logique, p. 30, auch S. 28 daselbst.

[2]) Art de penser, S. 221.

[3]) Art de penser, S. 129.

[4]) Art de penser, S. 122. Er nennt sie auch „méthode ténébreuse“ und charakterisiert sie auf folgende Weise: „Cette méthode, propre tout au plus à démontrer, d'une manière fort abstraite, des choses qu'on pourrait prouver d'une manière bien plus simple, éclaire d'autant moins l'esprit, qu'elle cache la route qui conduit aux découvertes.“ S. 124 daselbst.

[5]) „Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent. C'est ce que la nature nous fait faire à tous. L'analyse qu'on croit n'être connue que des philosophes, est donc connue de tout le monde, etc.“ Logique, S. 22 u. f. Essai sur l'origine des con. hum., S. 515; Langue des calculs, S. 219.

Digitized by Google

und unbewusst, dass man sich dabei gar nicht die Frage gestellt hat, durch welche Methode man zu ihnen gelangte. Condillac weist nach, was gewöhnlich übersehen wird, dass diese, so zu sagen natürliche Methode die analytische ist. Doch darf das Verfahren kein einseitiges sein: „. . . on ne fait des progrès dans la recherche de la vérité, qu'autant que l'art de composer et celui de décomposer se réunissent dans une même méthode.“ [1]) Auch die „méthode d'invention“ wird auf die Analyse zurückgeführt. — Die analytische Methode ist in allen Wissenschaften ohne Unterschied anzuwenden, sowohl bei den Untersuchungen, als auch bei der Darstellung der dabei erlangten Resultate. [2])

„L'art de raisonner se réduit à une langue bien faite.“ Die Sprachen sind analytische Methoden. Wir können nicht anders, als mit Hülfe von Zeichen denken, und das Denken hat seinen Anfang in der Bildung der Sprache. Schon die Geberdensprache dient dazu, die Gedanken zu analysieren. [3]) Die Sprache, die sich allmählich aus der Geberdensprache entwickelt hat, und deren Elemente unsere Vorstellungen darstellen, war so lange eine exakte Methode, als man nur von Dingen sprach, die dem System der Bedürfnisse entsprachen. [4])

Um ein exaktes Denken zu ermöglichen, müssen die Wörter, die die Ideen repräsentieren, den Sinn der Idee exakt wiedergeben: [5]) da alles richtige Urteilen auf exakten Ideen beruht, so folgt daraus,

[1]) Art de penser, S. 130. Condillac hat sehr treffende Beispiele gegeben, um das Wesen der analytischen Methode darzulegen, so unser Verfahren, wenn wir eine Landschaft betrachten (Logique, S. 16—22); das Verfahren einer Näherin, die nach einem zum Model gegebenen Kleide ein gleiches machen muss (S. 28 daselbst) u. s. w.

[2]) Essai sur l'origine des con. hum., S. 516. Vergl. dazu die drei letzten Kapitel im „Art de penser“. Die Principien, von welchen die Anhänger der synthetischen Methode so viel sprechen, werden von Condillac so aufgefasst: „Si l'on doit donc avoir des principes, ce n'est pas qu'il faille commencer par là, pour descendre en suite à des connaissances moins générales, mais, c'est qu'il faut avoir bien étudié les vérités particulières, et s'être élevé d'abstraction en abstraction, et par une suite d'analyses jusqu'aux propositions universelles. Ces sortes de principes sont naturellement déterminées par les connaissances particulières, qui y ont conduit, etc.“ Art de penser, S. 132.

[3]) Vergl. logique, Kap. 2, II. Teil.

[4]) Kap. III daselbst. Grammaire, Kap. VI und folgende.

[5]) „Nous pensons dans notre langue et d'après notre langue.“ Hist. ancienne II, S. 305.

Digitized by Google

dass eine exakte Sprache, die diese Ideen wiedergiebt, in der Kunst des Urteilens eine grosse Rolle spielt.[1]) Je einfacher eine Sprache ist, und je exakter die Bezeichnung für die Ideen sind, desto exakter und verständlicher sind die Wissenschaften.[2]) „Or une science bien traitée, n'est qu'une langue bien faite."

Schluss.

Condillac hat in seinem Werk, welches der Kritik der metaphysischen Systeme gewidmet ist, diejenigen Philosophen scharf angegriffen, die über die Erfahrung und Beobachtung hinaus ins Uebersinnliche greifen, und in deren Systemen Hypothesen aufgestellt sind, die durch Thatsachen nicht gerechtfertigt werden können. Nun sehen wir, dass er in seinem eigenen System teilweise dasselbe thut.

Die Darstellung der Entwickelung der Sinne und der Entstehung des Erkenntnisinhaltes aus der Sinnesempfindung macht das Wesen der Condillacschen Philosophie aus. In völligem Widerspruch damit befindet sich die Annahme einer selbständigen seelischen Substanz und die Auffassung der körperlichen Welt als occasionneller Ursache ihrer Modifikationen, der Empfindungen. Der Widerspruch zwischen der Erkenntnistheorie Condillacs, in der dem menschlichen Erkenntnisvermögen eine Grenze gesetzt wird, und seiner Metaphysik, in welcher Gott und die unsterbliche Seele angenommen werden, bedingt die Inkonsequenz seines ganzen Systems.

[1]) Vergl. logique S. 133 und folgende.

[2]) Die Algebra ist nur eine Sprache, nach Condillac. Anstatt Wörter haben wir dort Zeichen, die ein richtiges Verfahren ermöglichen, um so mehr, als sie die Sprache vereinfachen. Im Werk „Langue des calculs" wird das Denken auf Rechnen zurückgeführt. Die Aufgabe dieses Werkes ist von ihm so bezeichnet worden: „Les mathématiques dont je traiterai, sont dans cet ouvrage, un objet subordonné à un objet bien plus grand. Il s'agit de faire voir comment on peut donner à toutes les sciences cette exactitude qu'on croit être le partage exclusif des mathématiques." S. 8. Alle Ansichten Condillacs über die Analyse, Analogie, Definition u. s. w. sind in diesem Werke ins Extrem geführt worden. Siehe über die Notwendigkeit von Zeichen für das Denken „Art de penser", Kap. VI.

Digitized by Google

Condillac, der die Philosophen auffordert, auf dem Boden der Erfahrung und Beobachtung zu bleiben, nimmt ohne weiteres drei Stadien der Seele an. Die Auffassung des Zustandes der Seele vor dem Sündenfall passt eher zu einem Theologen, als zu einem Philosophen, der die Metaphysik so stark verspottet hat. Ebenso willkürlich erscheint die Begründung der Unsterblichkeit der Seele durch die Unmöglichkeit, für die moralischen Handlungen oder Vergehen der Menschen, ausser den jenseitigen Qualen und Freuden, genügende Strafe oder Belohnung im Diesseits zu finden. Eine solche Beweisführung ist höchstens als Konzession an die herrschende Meinung und den geistlichen Stand, zu dem Condillac gehört, zu begreifen. Dasselbe kann vom Verhalten Condillacs bei der Behandlung der Tierpsychologie gesagt werden. Aus seiner ganzen Darstellung folgt, dass zwischen der Psychologie der Tiere und der Menschen nur ein Graduntersched besteht. Direkt wird es aber nicht ausgesprochen. Auf die Frage nun, womit sich eigentlich die Tiere von den Menschen unterscheiden, antwortet Condillac zunächst mit dem Hinweis darauf, dass das letzte Wesen, sowohl des Menschen, als des Tiers, unerkennbar ist, ferner mit einer nichtssagenden Analogie: „La bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme, comme l'ange n'a pas dans sa nature de quoi devenir Dieu.“ [1])

Die Unsterblichkeit der Seele setzt Moral und deren letztes Princip, Gott, voraus. Condillac nimmt die Existenz Gottes auf Grund des kosmologischen Beweises an, der, wie alle anderen Gottesbeweise, von Kant endgültig widerlegt worden ist. Es wäre deshalb überflüssig, sich länger bei Condillacs Gottesbeweis aufzuhalten; es muss aber hervorgehoben werden, dass die Annahme einer Gottheit seiner eigenen Erfahrungstheorie widerspricht. Condillac sieht es selbst ein. Aus dem erkenntnistheoretischen Teil seines Systems erfahren wir, dass die letzten Ursachen des Weltgeschehens unbekannt und unerkennbar sind. Er sagt auch, dass wir die Natur Gottes ebenso wie diejenige der anderen Dinge nicht zu erkennen vermögen; wir wissen von jenem ebenso wenig, wie von diesen.[2]) Es besteht also ein Widerspruch zwischen seiner Annahme der Gottheit, als der die Welt bedingenden Ursache, und der von ihm

[1]) Traité des animaux, S. 549.

[2]) Traité des animaux, S. 566. Es ist bezeichnend, dass im Traité des sensations von Gott keine Rede ist, wenigstens im positiven Sinne nicht.

Digitized by Google

selbst ausgesprochenen Wahrheit, dass das letzte Wesen der Weltursache unerkennbar ist.

Eine augenscheinliche Unkonsequenz besteht ferner im Condillacschen System in der Frage von der Aussenwelt. Condillac führt aus, dass wir nicht nur etwas Genaues über die körperliche Welt, sondern auch das nicht wissen können, ob ausserhalb unser überhaupt etwas existiere. Er hebt die Aussenwelt völlig auf, indem er alle Qualitäten der Objekte, und somit die Objekte selbst, in das Subjekt verlegt. Es ist klar, dass, wenn die Eigenschaften der Dinge nur als Modifikationen der seelischen Substanz aufgefasst werden, was bei ihm geschieht, damit die objektive Realität der Dinge vernichtet ist. Nun sagt aber Condillac, dass auf Grund der évidence de raison von den Erscheinungen auf die Dinge geschlossen werden muss. Also existieren doch Dinge unabhängig vom Subjekt. — Als Empiriker operiert Condillac mit der Aussenwelt und der Kausalität (unsere Empfindungen und das ganze System unserer Erkenntnisse entsprechen nach ihm der Ordnung der Aussendinge); er bestimmt genau das Gebiet der Erforschung der Natur, in welcher Ausdehnung und Bewegung anerkannt werden, er fordert dabei erfahrungsmässiges Verfahren auf Grund der Beobachtung und des Experiments, er untersucht genau, wie wir vermittelst des Tastsinns zur Erkenntnis der körperlichen Welt gelangen, als Metaphysiker aber hebt er die Existenz der Aussendinge auf und umfasst alle unsere Empfindungen als Modifikationen der allein wirklich existierenden spirituellen Substanz auf. Indem er sich aber gezwungen sieht, anzuerkennen, dass ausserhalb des Subjekts doch etwas existiert, was unsere Empfindungen verursacht, führt er die materielle Welt als ihre occasionnelle Ursache ein und vernichtet damit die Gesetzmässigkeit in der Natur.

Condillac erkennt schliesslich nur der spirituellen Substanz Realität zu. Unsere Empfindungen und Ideen sind nur Aeusserungsformen der Substanz. Damit nähert er sich Berkeley, ist aber nicht ein so konsequenter Spiritualist, wie dieser. Er entlehnt den Occasionalisten den Begriff der occasionnellen Ursache und sucht auf diesem Wege den Dualismus zwischen Körper und Geist aufzuheben.

Das System Condillacs enthält trotz der verzeichneten Inkonsequenzen viel Positives. Ehe darüber die Rede sein wird, soll noch die Frage von der Methode, die er bei der Untersuchung der psychischen Vermögen und der Bereicherung der Erkenntnis angewandt

Digitized by Google

hat, erörtert werden. Die Anwendung des Bildes der Statue wird Condillac oft vorgeworfen.[1]) Cousin fasst es als unberechtigte Hypothese auf, übersieht aber, dass Condillac die Statue keinesfalls mit dem Menschen identifiziert. Er will durchaus nicht alles, was er von ihr sagt, und alle Voraussetzungen, die er dabei macht, auf den Menschen übertragen wissen. Dieses Bild dient ihm nur dazu, seine Untersuchungen durch Zerlegung eines durch die Organisation dem Menschen ähnlichen Wesens zu erleichtern.[2])

Das Verdienst Condillacs besteht nun darin, dass er die Untersuchung des menschlichen Verstandes zu seiner Hauptaufgabe machte, und dass er die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens zu bestimmen suchte. Damit hebt er mit Recht die Wichtigkeit des Problems hervor, welches zu seiner Zeit gar nicht im Vordergrund stand und erst seit Kant zum Hauptproblem der Philosophie wurde. Bei Condillac ist der Begriff des Dinges an sich genau bestimmt, und er giebt uns, ähnlich wie Kant, den Rat, uns mit der Erkenntnis der Erscheinungen zu begnügen. Auch kann die Begründung der Unsterblichkeit der Seele und die Auffassung der Gottheit als Princip der Moral als Versuch betrachtet werden, sie als Postulate aufzufassen.

Es muss ferner hervorgehoben werden, dass Condillac die Notwendigkeit der Erfahrung und des Experiments als Bedingung der Wissenschaft auffasst, und dass er selbst sowohl auf dem Gebiet der Psychologie als auf demjenigen der Sprach- und Sociälphilosophie die experimentelle und komparative Methode anwendet. Dewaule erblickt in Condillac den Vorläufer der experimentellen Psychologie und der modernen Sociologie.[3])

Was seine psychologische Lehre betrifft so ist es von Wichtigkeit, dass Condillac dem Associationsprincip eine solche hervorragende Stellung einräumt und zwar ganz unabhängig von Hartley, dessen Werk drei Jahre nach dem Essai sur l'origine des con. hum. erschienen ist, und von Hume, dessen speziell philosophische Werke Condillac ganz unbekannt waren.

Die Betonung des Associationsprincips auf den verschiedenen Gebieten seiner Philosophie, besonders aber des Verhältnisses zwischen den Bedürfnissen, der Konformation der Organe (Anpassung der

[1]) Siehe z. B. Cousin: Philosophie sensualiste au XVIII siècle.
[2]) Vergl. oben die Darstellung seiner Erkenntnistheorie, S. 55.
[3]) Vergl. Dewaule a. a. O.

Digitized by Google

Organe an das Milieu), dem System der Erkenntnisse und der Sprache, dies alles stellt Condillac in die Reihe der Philosophen, die über ihre Zeit hinausblicken und dasjenige ahnen, was viel später erkannt und allgemein anerkannt wird.

Es sei ferner darauf hingewiesen, dass Condillac die Moral als Ergebnis des gesellschaftlichen Lebens auffasst; ein Gedanke, der bei Condillac noch das Gepräge der Aufklärungsepoche trug und erst viel später wissenschaftlich begründet wurde.

Condillac hat mehr als irgend ein anderer seiner Zeitgenossen zur Kenntnis der Entwickelung der Psyche des Einzelnen, sowohl wie der Gattung, in ihrer Offenbarung in Sprache, Religion u. s. w. beigetragen.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXVIII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Zur Geschichte und Entwickelung der organischen Methode der Sociologie.

Von
Dr. Edmund Wilh. Quarch, aus Leipzig.

BERN
Verlag von C. Sturzenegger
1901

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Vorwort 1

Einleitung 3

I. Kapitel. Schelling.

1. Schellings historische Stellung 11
2. Die Grundbegriffe der Ethik 16
3. Der Altruismus als ethisches Mittel 19
4. Individuum — Gesellschaft 22
5. Inhalt der Ethik (Identität) 25
6. Organismus der zweiten Natur 28
7. Der Begriff der Geschichte 35
8. Socialer Charakter des kategorischen Sittengesetzes . . . 41

II. Kapitel.

1. Die organische Methode in der Sociologie 44
2. Die Analogie bei Schelling 51
3. Der Terminus „organisch“ 54
4. Die historische Rechtsschule und die „organische Identität bei Bluntschli“ 60

III. Schluss 67

Digitized by Google

Vorwort.

Nachfolgende Arbeit verdankt ihre Entstehung den Anregungen, die mir durch die Beschäftigung mit der modernen, socialwissenschaftlichen Litteratur geworden sind.

Von allgemeinen, philosophischen Gesichtspunkten aus in die Erwägungen der Probleme der Socialwissenschaft eingedrungen, waren es die allgemeinen Fragen, welche mein Interesse besonders anregten. Von diesem Standpunkte aus ergab sich mit Notwendigkeit die Entwickelung des Organismenbegriffes innerhalb dieser Disciplin zu verfolgen, um so mehr, da die Theorie des Organismus ebensobald aufgegeben wurde, wie sie einst ausschliesslich das wissenschaftliche Gebiet beherrscht hatte. Den älteren Phasen dieses Gedankens und ihren Zusammenhängen mit den wissenschaftlichen Grenzbegriffen nachzugehen, entsprach meinem Interesse, mich in die historischen Grundfragen zu vertiefen.

Gefördert wurden diese meine Bestrebungen in hohem Masse durch die reichen Belehrungen aus den Schriften und Vorträgen meines verehrten Lehrers, Herrn Prof. Dr. Ludwig Stein, wofür ich ihm an dieser Stelle meinen besten Dank ausspreche.

Digitized by Google

Einleitung.

Schopenhauer hat die Bedeutung der Geschichte vom philosophischen Standpunkte herabgesetzt. Mit falscher Berufung auf Kant und Platon, die den Gegenstand der Philosophie in der Forschung des Beständigen und Bleibenden finden, nicht aber im Veränderlichen und Vergänglichen. („Welt als Wille und Vorstellung, II. Band, Kap. 38). So sehr unwissenschaftlich sich diese Anschauung gestaltet und nichts weiter als tückische Laune des Pessimisten anzusehen ist, enthält sie dennoch ein merkwürdiges Bekenntnis, das für die Geschichte Wert hat. Seit jenem Ausspruche Schopenhauers baut die Geschichtswissenschaft auf anderen, solideren Basen. Der nach absoluter Erkenntnis ringende Philosoph fand in der Geschichte weder ein Ganzes, noch auch, dass in ihren Gängen etwas Neues erwählt würde. Sie war ihm das ewige Einerlei, das Eadem, sed aliter, der grosse Gaukler. Nun haben seit jenen Tagen die Ansprüche nach einer Totalität des Geschehens, als Norm für die Wissenschaft der Geschichte, merklich abgenommen und die Wissenschaft der Historie muss eingestehn, dass sie kaum im stande ist, ein Eadem an Rhythmen, geschweige denn Gesetze des historischen Zusammenlebens, abzulesen. Schopenhauer würde nur eine nach naturwissenschaftlichen, etwa mathematischen Gesetzen und Präcision aufgebaute Geschichte als Wissenschaft gelten lassen. Die neueren Untersuchungen haben uns im Gegenteil die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung gezeigt. Und wiederum soll das spezifisch Historische in den Mittelpunkt philosophischen Denkens gerückt werden. Diesmal im Bewusstsein des Gegensatzes zu den bloss naturwissenschaftlichen Begriffen und ihren Methoden. Wenn sich naturwissenschaftliche Begriffe — im weitesten Umfange des Wortes — durch mathematische Präcision auszeichnen, so soll die Fülle des Anschaulichen, des Konkreten in den Rhythmen der Geschichtswissenschaften besonders beachtet und in ihren Konse-

quenzen für unsere Weltanschauung angesehen werden.[1]) „Der Beweis, dass das Interesse am Besondern unberechtigt sei, müsste erst erbracht werden.“ Hiermit vollzieht sich allmählich eine Wandlung in der Begriffsbildung unseres wissenschaftlichen Denkens, die, dem Entwickelungsgesetze unserer psychischen Natur folgend, die verschiedenen Gruppen des Wissens sui generis zu begreifen sucht. Die historischen Wissenschaften werden im Kampf um die Beherrschung unserer Weltanschauung sich neu begründen müssen; denn der letzte Zweck alles Wissens besteht in seinem Werte für unser Handeln. Es giebt keinen theoretischen Lehrsatz, der nicht diesem dienen müsste. Die Wissenschaften entstehen nur, um unsere Fragen, die wir an uns und an die Dinge richten, zu beantworten. Die Historie aber als alte Lehrerin der Menschheit hat uns oft solche Fragen beantwortet. Darin liegt ihre Bedeutung; sie wird auch fernerhin uns Methoden verleihen, die Fragen der Erkenntnis und die Lücken einseitiger Methoden zu beantworten und zu ergänzen. Ein Fragezeichen im Sinne der Erkenntnis war es, als die kleine Akademie der Wissenschaften zu Dijon im Jahre 1749 eine Untersuchung anregte, die darthun sollte, ob und inwieweit Kultur auf den innersten Kern des Individuums wirke. Der Tragweite dieser Frage war sie sich kaum bewusst. Denn als Rousseau sie im Sinne einer Verneinung für das, was wir Kultur nennen, beantwortet, gab er den Anstoss zu weitgehendem Nachdenken. Das ganze spätere Denken des 18. Jahrhunderts hat den Wert und Umfang der bestehenden (Kultur) Institutionen immer mehr einer kühnen Revision unterworfen. Während die erste Hälfte des Jahrhunderts, das Aufklärende genannt, den schwankenden Begriffen mehr Schärfe und Präcision verlieh — wie dies im Charakter des Rationalismus lag, und hierdurch in formaler und ästhetischer Beziehung vieles geleistet hat, wir denken nur an Baumgarten und Tetens, — zeichnet sich die folgende Zeit durch scharfe Kritik dieser Begriffe aus. Die Aufklärung geht auf Definition, klare Zergliederung, die folgenden Jahrzehnte untersuchen den Boden dieser Begriffe und ihre erkenntnistheoretische Legitimität. Es bedeutet, um mit Karl Lamprecht zu reden, jene „psychische Wendung“ im Geiste des Denkens, die alles unter dem Gesichtswinkel der Erkenntniskritik ansieht. So kommt Kant in der theoretischen Philosophie zur Abgrenzung des Erkenntnisterrains und erhebt über

[1]) H. Richert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896. S. 250—52.

Digitized by Google

den begrifflichen Rationalismus, die Methode kritischer Sichtung. Was Kant in Deutschland auf dem Gebiete des Denkens geleistet, das geschieht auf französischer Seite auf dem gesellschaftlich-politischen Gebiet. Die vollständige Revision unseres theoretischen Denkens und der Postulate, auf die sich unser gesellschaftliches, staatliches und politisches Leben stützt. Die deutsche Philosophie leistet die begriffliche Umwälzung in steter Denkarbeit; das schnellere Frankreich dieselbe That auf politischer Seite.

Der Mann, der ein Schüler Rousseaus sowohl wie Kantens war, hat eine derartige Umwälzung auf dem Geistesgebiete mit Erfolg angebahnt. Die Bestrebungen Herders nahmen ihren Ausgangspunkt in der ästhetisch-formalen Seite.[1]) Nach dieser Richtung hin war er Anreger und Lehrer des „Sturmes und Dranges". Seine Auflehnung gegen die platte Aufklärung in der ästhetischen Litteratur und seine Forderung nach Originalität sind es, die für uns in Betracht kommen. An die Stelle der konventionellen Dichtung drang er auf individuelles Empfinden und anstatt der äusserlichen Nachbetung in fremden Formen, wies er den schöpfenden Genius auf den Jungbrunnen der Volkspoesie hin. Aber schon während er der Poesie die nieversiegende Quelle des Volkslebens entdeckte, eröffnete sich vor seiner Seele der weite Blick für die *historische* Betrachtungsweise. Die zwei Jahrzehnte des Sturmes und Dranges haben den Individualismus als Wahrzeichen aufgestellt. Herder empfand das Bedürfnis, das Individuum nicht in seiner zeitlichen Zufälligkeit, sondern in historischer Notwendigkeit zu ergründen. Die geschichtliche Kontinuität wird, um wissenschaftlich fassbar zu sein, als Ganzes dargestellt und das Bemühen Herders war es, sie zu einem Gebiete zu erheben, in dem Gesetzmässigkeit walte. Die Kontinuität des historischen Lebens kann sich nur in einer Idee zeigen. Ein Gedanke muss als Ariadenfaden für die labyrinthische Wanderung in den Gängen der Geschichte dienen. Wenn man mit Lamprecht Geschichte im weitern Sinne des Wortes als „die Wissenschaft der *seelischen* Veränderungen menschlicher Gemeinschaften" ansieht,[2]) dann bezeichnet die zweite Hälfte des Jahrhunderts jene psychische Wendung in der Erfassung des Geschichtsproblems, die sie als Totalität des Geschehens zu begreifen sucht.

[1]) S. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, I. Kap. (1890).

[2]) Kulturhistorische Methode, S. 15 f., 1900, Berlin.

Digitized by Google

Von nun an bleibt die Geschichte philosophisches Problem. Dass die heutige Problemstellung, wie wir sie in der „kulturgeschichtlichen“ und „sociologischen“ Methode haben, im Grunde nicht über die Fassung des Problems seit Herder herausgekommen ist, dürfte für die universalgeschichtliche Phase interessant sein.[1])

In den „Ideen“ hat Herder den grossen Gedanken der geschichtlichen Entwickelung als einen einheitlichen Ganzen ausgesprochen. Von da ab entfaltet sich die historische Betrachtungsweise zu vorher ungeahnter Bedeutung. Das 19. Jahrhundert, das historische Zeitalter, das alles in genetischer Entwickelung betrachtet, hat hier seinen Ausgang genommen. Die Jüngste der geschichtsphilosophischen Wissenschaften, die *Sociologie,* hat ihren selbständigen Nährboden in der innerhalb der Wissenschaften gewordenen Arbeitsteilung empfangen. Die Herdersche Geschichtsphilosophie enthält gleichsam in nuce die Probleme, die in späterer Differenzierung die Summe der Disciplinen ergab, zu der auch die Gesellschaftswissenschaft gehört. Wir nennen sie eine historisch-philosophische Wissenschaft.[2]) Ihre Wurzeln sind die geschichtlichen Thatsachen, ihre Aufgabe besteht darin, aus diesen Rhythmen und Gesetze abzulesen. Gleichwohl muss sie es sich versagen, a priori zu konstruieren und in ein fertiges Begriffsnetz die Thatsachen einzureihen. Hieraus erwächst die Schwierigkeit der Methode. Nicht als ob eine solche fern läge, sondern es liegt die Versuchung nahe, mittelst Analogie zu verfahren. Umgeben von einer Menge der Grenzwissenschaften, läuft sie Gefahr, eine dieser Methoden einseitig auf ihr Gebiet zu übertragen.[3])

Aber am besten ist solche Gefahr vermieden, so man sich die Methode in ihrem geschichtlichen Werden ansieht. Eine genaue Abgrenzung wissenschaftlicher Begriffe geschieht durch Gegenüberstellung klarer Anschauung. Die gerechte Würdigung eines zur Methode gewordenen Gedankens kann nur auf dem Wege der geschichtlichen Betrachtung für uns erwachsen.

Die „organische“ Methode in der Behandlung sociologischer Fragen beruht auf dem einschmeichelnden Reiz, den begriffliche

---

[1]) Vergl. Paul Barth: Philosophie der Geschichte, 1897, S. 8, über den „determinativen Charakter“ der Geschichtswissenschaft.

[2]) Ludwig Stein: Sociale Frage im Lichte der Philosophie, S. 24, hat auf die Trennungslinien zwischen Sociologie und den Grenzwissenschaften hingewiesen.

[3]) Ludwig Stein: Wesen und Aufgabe der Sociologie, S. 24, Anm. 1.

Digitized by Google

Verallgemeinerungen für den wissenschaftlichen Forscher haben. Wenn alles Streben nach Verdichtung in Begriffe einem psychischen Bedürfnis der Entlastung entspricht, indem man die Menge der Einzelerfahrungen zeitweise aus dem Denken entlässt — so ist dies hier umso willkommener. Die Sociologie, als jüngste der philosophischen Wissenschaften, sucht bei der gut fundierten biologischen Wissenschaft die Methode zu erborgen. Ausserdem liegt der „organischen" Auffassung der Geschichte ein Stück der mikro- und makrokosmischen Anschauung zu Grunde, die auf der ganzen Linie des Denkens eine Rolle spielt. Die Analogie, als logischer Ausdruck der makro-antropischen Denkweise ist unserem Denken von seinem historischen Urbeginn als primitive Form eigen. Sie zeigt sich in den Anfängen sämtlicher Wissenschaften und reicht in die Anfangsstadien der Spekulation hinab.[1]) So findet sie sich durchwegs in der Antike als Zusammenfassung eines einheitlichen Weltbildes, wird uns angedeutet in dem Fragment über die ewige Metamorphose substantieller Dinge, und wird über das All hinaus Grundpfeiler alles Seienden. „Das Lebende und Sterbende, Wachende und Schlafende, Junge und Alte ist dasselbe" (Fragmenta Græcorum bei Bywater, 77). Schon bei Heraklit wird die Analogie auf die menschliche Gesellschaft ausgedehnt.[2]) Sie durchzieht alle Zeiten des Denkens und giebt gleichsam ein Moment der Entwickelung an, ein Grundzug, der bei aller Anerkennung der Trennungslinien der Wissensgebiete hartnäckig fortbesteht. Ja sie deutet oft die Lebhaftigkeit einer Gedankenwelt und das Streben nach einheitlichem Wissen an (so z. B. bei Bruno u. a.).[3])

Wie die Geschichte als Problem um die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts zum wissenschaftlichen Bewusstsein sich erhebt, so hängt auch die Methode ihrer Auffassung als Organismus mit diesen Bestrebungen zusammen.

Aus den ästhetischen Bestrebungen erwächst das Bedürfnis historisch-genetischer Anschauungsweise in der Zeit des Sturmes und Dranges! In der Folgezeit wird dies Bedürfnis um so stärker, da das Problem des Individuums immer mehr in den Vordergrund tritt. Je mehr man die Forderung des Individuellen in Leben und

[1]) Ludw. Stein: Psychologie der Stoa, I. Anhang.

[2]) Adolf Meyer: „Wesen und Geschichte des Mikro- und Makrokosmos", Berner Studien B. XXV, S. 12.

[3]) Meyer a. a. O.

Digitized by Google

Wissen betont, desto stärker fühlt man das Bedürfnis, den Motivquellen der Handlungen des Individuums nachzuspüren. Und mit jedem Schritt der Befreiung vom Konventionellen und Hergebrachten, erscheint dieses selbst als Erklärungsbedürftig. Der Zug der Geschichte bedeutet es, dass der Mensch im Losringen von alten erbgesessenen Anschauungen, diese bis auf ihren Grund verfolgt und vor jeder Neubildung gründliche Abrechnung mit dem bisherigen hält. So lösen sich allmählich die traditionellen Bande und woran man, ohne Anstoss zu nehmen, festgehalten, das wird als störend empfunden. Es wird problematisch und soll sich legitimieren. Demgemäss tauchen denn auch um diese Zeit die Fragen nach Sinn und Zweck unserer Handlungen auf. Die Motivquellen unseres Thuns werden untersucht, seine Grenzen abgesteckt und ihre Weite ausgemessen. Wir haben es so mit der Analyse des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft zu thun, das *individual-ethische* Problem. Fragen wir nach Berechtigung des bestehenden in Recht, Staat und Sitte, nach dem Verhalten und dem Sollen des Individuums im Verhalten zum „objektiven Geist", so ist's das *Gesellschaftsproblem* (social-ethisch).

Diese Fragen finden aber in unserem „Ich" keine zureichende Erklärung, insofern wir das Individuum als solches denken. Daher wenden wir uns dem Milieu zu, das uns diese Begriffe vermittelt und das Problem wird zu einer Frage nach der Bedeutung der *Geschichte*.

Wenn diese Probleme immer wieder auf einander hinweisen, so ist es natürlich, dass bald die eine, bald die andere Gruppe die Betrachtungsart charakterisiert. Es giebt Zeiten, in denen das Individuum vorwiegend in Betracht kommt, andere, die das Individuum nur als Reflex der Umstände und der historischen Propositionen begreifen. Denker, die atomistisch-individualistisch die Gesellschaftsfrage betrachten und solche, die das Individuelle einschränken.

Unsere Betrachtung will einen Beitrag zur Geschichte der ältern, organischen Methode der Gesellschaftswissenschaft leisten; und wollen wir zweier Männer gedenken, die eben durch Ineinssetzung der angedeuteten Fragen zu dieser Methode gelangen.

Schelling hat durchweg diese Fragen gleichgesetzt. Das individual-ethische Problem führt bei ihm zu dem historisch-socialen hinüber. Und wie schwer ihm auch der Uebergang vom Individualismus, der in der Anlage seiner ganzen Philosophie liegt, zum Gattungsmässigen wird, er muss ihn machen. Er findet bei aller Zergliede-

rung des „Ich“ die Begründung einer Ethik nur in dem Gattungsideal für möglich. In diesem sieht er die notwendige Ergänzung des Individuellen. So wendet er sich dem Leben des Ganzen zu. Soll dies für den Einzelnen Sinn haben, so wird sich ein Zweck, ein Gedanke aufzeigen lassen, den es verwirklicht. Denn ohne Sinn könnte die Geschichte dem Individuum nicht jenen Rückhalt gewähren, der es ethisch macht. — Sucht die Universalhistorie nach Gesetzen in der Geschichte, so will Schelling Zwecke entdecken; jene bieten die Möglichkeit als Erkenntnisobjekt, diese (Zwecke) die sittlichen Imperative. — Wir werden im folgenden sehen, wie dieses Problem des Individualismus und der moralischen Welt aus der Tiefe seiner Gedanken quillt. Die Fassung des absoluten Freiheitsproblems weist ihn auf die umgebenden Wesen hin. In der Schranke, welche die Mehrheit freier Wesen bildet, findet er den Widerstreit des Problems. Aber in rastlosem Thun und Wollen wird aus der Schranke das Kriterium für den Einzelnen erwachsen. Sein Wollen wird wahrhaft frei werden, wenn es einen Ausschnitt des Gesamtwollens bildet. Zeitlich und empirisch beschränkt, wird es dem Wollen überhaupt seine Ziele verwirklichen suchen.

So liegt in der Tiefe des Individualproblems die Erfassung der Menschheit und ihrer Geschichte als organisches Ganzes. Bluntschli gehört als einer der letzten der Reihe an, in welcher Schelling als einer der ersten steht. Während die Geschichte im letzten Drittel des Jahrhunderts philosophisches Universalproblem geworden, hat diese Anschauung im letzten Dezennium die weitesten Kreise gezogen.

In der schöngeistigen Litteratur waren es die Romantiker, die auf das „ewig Menschliche“ hinweisen. Alte Litteraturdenkmäler wurden erforscht und der Sinn fürs Historische angeregt. Die Grundfragen der Gesellschaft, die Begriffe von Kunst und Wissenschaft sollten sich geschichtlich ausweisen. In dieser Atmosphäre schwanden die dogmatisch festen Begriffe von Recht und Staat, und an ihre Stelle trat die genetische Betrachtungsweise dieser Gedanken. Die immer mehr zur Geltung gekommene historische Ansicht hat besonders auf dem Gebiete der Rechtsbetrachtung zu lebhaftem und anregendem Ideenaustausch Anlass gegeben. Der schnellere Pulsschlag der Zeit und die politischen Umgestaltungen liessen immer mehr den Mangel an zeitgemässen Gesetzbüchern und Kodifikationen des bestehenden Rechts empfinden. Diesem Umstand abzuhelfen,

Digitized by Google

musste man das bestehende Recht prüfen, es auf seine Grundsätze zurückführen. Hierin entbrannte der Gedankenkampf.

Wir haben einen gegebenen Rechtszustand, der begründet werden soll. Die Aufgabe war, nicht eine ganz neue Rechtsordnung zu schaffen, sondern ein fest bestehendes System aus der dogmatischen leblosen Verknöcherung zu restituieren.

Die historische Rechtsschule, vor allen Savigny, drang auf die allmähliche Umgestaltung der Rechtswissenschaft durch geschichtlich-vergleichende Methode: nicht wie die ältern Rechtslehrer im positiven Recht der Gebote und Verbote den Begriff des Rechts entstehen lassen, sondern in der Erfassung der Lebensquellen des Rechts. Savigny fasst das, was man Recht nennt, als eine Seite des Volkstums auf, wie Sprache, Sitte und die intellektuelle Anschauung des Volkes. [1])

Die historische Rechtsschule hat den befruchtenden Gedanken zu voller Klarheit durchgebildet, dass das Recht im „organischen Wachstum" des Volkslebens, seiner Bildung und Anschauungen wurzele. Wie Abstammung, Sitte, Lebensweise und Gewohnheiten mit dem Volke wachsen, so die Anschauungen vom Recht.

Wir werden der historischen Rechtsschule in ihrem Einfluss auf die organische Gesellschaftsauffassung zu gedenken haben. Zunächst sehen wir uns den Stand des Problems bei Schelling an, wo dies vom Mittelpunkt des philosophischen Gedankens, durchwoben von der Menge der Grundgedanken, aufgefasst wird. So werden wir vorerst seine allgemeinen Begründungen der ethischen Principien untersuchen; dem Uebergang vom Individuellen zum Socialen zusehen, um dann die Wandlungen der „organischen" Betrachtungsweise bis zu ihrem juristischen Vertreter Bluntschli verfolgen.

[1]) Savigny: Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 1813.

Digitized by Google

I. Kapitel. Schelling.

1. Schellings historische Stellung.

Die Schellingsche Ethik bietet im Zusammenhang mit den grossen Systemen von Kant und Fichte die fruchtbarsten und tiefsten Gedanken der praktischen Philosophie jener Epoche. Wenn sie trotzdem nur wenig Beachtung fand[1]), so liegt dies an dem Umstande, dass sie einer Zeit angehört, die an grossen und tiefen Untersuchungen ethischer Fragen reich war. Und wenn wir infolge dieser historischen Stellung ohne weiteres einsehen müssen, dass Schelling neben Fichte auf diesem Gebiete nicht so vieles geleistet hat, als auf demjenigen der theoretischen Philosophie, so verdienen seine individual- und social-ethischen Anschauungen gleichwohl der Beachtung; und dies aus zweifachem Grunde.

In der philosophischen Betrachtung eines Gedankens wird es uns in erster Reihe interessieren, welche Stellung innerhalb eines Gedankenbaues dieses Problem einnahm. Ob und inwieweit in diesem Falle das ethische Problem aus dem Mittelpunkt der gesamten Weltansicht des Denkers herauswächst. — Wir haben uns heute angewöhnt, das ethische Problem im Zusammenhang mit einem ganzen Weltbild zu behandeln und die landläufigen Begriffe des Ethischen auf ihren innern Geltungswert zu prüfen. Dies vermögen wir nur, wenn uns die koordinierten und subordinierten Begriffe bekannt sind.

Die zweite Frage wird bei der philosophischen Betrachtung sein, ob der Denker dieses Problem, vermöge seiner eigenen Denkrichtung zu vertiefen im stande war. Hier handelt es sich darum zu sehen, wie die eigentümliche Stellung, die ein Problem im System des Denkers einnimmt, auf die Ergebnisse desselben wirkt. Wir erinnern p. e. an die Stellung der Ethik bei Hegel im System der

[1]) Schellings Ethik fand bei den Bearbeitern dieser Disciplin kaum der Beachtung; J. H. Fichte im System der Ethik, I. Bd., S. 170, beklagt dies: (Jodl, „Geschichte der Ethik", II. Bd., S. 510, Anm. 2.)

Digitized by Google

Rechtsphilosophie und auf die gedanklichen Konsequenzen dieser Eigentümlichkeit. [1])

Bei Schelling haben wir in den Betrachtungen der praktischen Philosophie dieselben Grundbegriffe, wie bei Kant und Fichte. Aber die Deduktion dieser wird eine wesentlich andere sein. Vergegenwärtigen wir uns die wesentlichen Resultate Kants. — Die Kantsche Ethik läuft in die Scheidung des „Praktischen" vom Theoretischen aus und resultiert in der Begründung der völligen Selbständigkeit des Ethischen. Unter Rousseaus Einfluss gilt ihm der sittliche Menschenwert als von einer ursprünglichen Quelle stammend, die alle Werte, unabhängig von jedem intellektuellen Fortschritt, als Grundstock für das Sittliche abgiebt. [2]) Die Erhabenheit und schlichte Würde, die diesem Gedanken zugrunde liegt und in der Preisung des guten Willens erhebenden Ausdruck erhielt, „verleiht der Kantschen Ethik einen demokratischen Zug" (Jodl II, S. 12).

Von Rousseau hatte Kant den sittlichen Menschenwert in dem Gefühle innern Menschentums eines jeden einzelnen, selbst des schlichtesten Menschen beobachten gelernt. Auch war die Unabhängigkeit dessen, was wir „praktisch" nennen, in seinen Quellen von allem Theoretischen der Kantschen Ueberzeugung vom Hause aus eigen. Wenn mit der kritischen Begründung der Ethik immer mehr diese Scheidung zu Tage tritt, so war dies eben nur eine formale Fortbildung einer Zweiheit im Individuum, wie sie unter den gewonnenen erkenntniskritischen Ausgangspunkten nicht anders denkbar war. Denn nicht einen neuen Wertmesser sittlicher Handlungen und Eigenschaften, nicht neue Bestimmungen des Sittlichen wollte er aufsuchen. „Kein neues Princip der Moralität, nur eine neue Formel dessen, was sittlich ist. Wer wollte einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam erfinden" (K. P.V. Kehrbach, S. 7).

Also nur die Form wollte er gefunden haben, in der Gut und Böse, von ihrer empirischen Beschaffenheit unabhängig, das Prädikat des Sittlichen erhalten sollen. Dem inkonsequenten Herumirren beim Handeln musste ein Ende gemacht werden, indem man eine allgemein gültige Formel für alles Handeln ausspricht. Eine Formel, die dem

[1]) Siehe hierüber Jodl a. o. a. St. Hegel, Rechtsphilosophie, §§ 29 und 46.

[2]) Ueber Kants Verhältnis zu Rousseau in diesem Punkte: S. Kuno Fischer: Kant, Kap. 14: Fester a. a. O. Schelling (Kap. IV).

Digitized by Google

sittlich Handelnden seine Aufgabe gleichsam in mathematischer Präzision stellt.

Da nun aber die Erwägungen der Erkenntniskritik allgemein gültige Sätze nur aus reinem Denken, das von aller Erfahrung absieht, gelten lässt, musste die Sinnlichkeit ausgeschaltet werden. Wie in der Einleitung zur Vernunftkritik (K. R. V.) Einleitung) die Ahnung durchdämmert, dass die Sinnlichkeit eine der Vernunft ähnliche Erkenntnisquelle sei — für die Genesis der allgemein gültigen Erkenntnis aber ausser Acht gelassen wird — so ist Glückseligkeit eines der Motive des Handelns, aber keines, das für die Form sittlichen Thuns in Betracht käme. — Dass aber bei Kant die Scheidung nicht ohne Trübung der wirklichen Thatsachen blieb, wer wollte dies auch nur bezweifeln? Bedient er sich doch eines schwächlichen teleologischen Beweises, um seinen Vernunftformalismus zu stützen. Weil die Natur den Menschen mit Vernunft begabt hat, muss Vernunft die Form aller Sittlichkeit sein. Denn wäre Wohlergehen und Glückseligkeit der Sinn der Natur, so argumentiert Kant, dann würde die Natur selbst die Wahl der Mittel übernommen und mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.[1]) Da er nun solchergestalt allen Inhalt und alle psychologischen Data aus der Begründung der Motive des Handelns ausschliesst, erreicht er lediglich eine formale Bestimmung. Diese muss aber durch ein Hinterthürchen den Egoismus einlassen.[2])

Was aber am allermerkwürdigsten ist, dass Kant durch seine Scheidung des ethischen vom theoretischen Probleme alle objektiven (socialen) Werte verwirft.[3]) Fassen wir dies kurz in Eins, dann ergiebt sich, dass die moralische Weltordnung und der formale Rigorismus, auf dem die Bethätigung des Sittengesetzes erfolgt, auf Gemütspostulaten beruht. Eine durchgängige Vereinigung unseres Seins des Bürgers zweier Welten bleibt für Kant ausgeschlossen.

Fichte betont den Ausbau unseres sittlichen Handelns unabhängig von seinen theoretischen Begründungen des Weltbildes.

Schelling erst will aus den Ergebnissen des transcendentalen Idealismus und der „intellektuellen Anschauung" die Begründung des ethischen Sollens. Im wesentlichen dieselben Begriffe, wie bei Fichte, liegen der Ethik Schellings zu Grunde. Den Ausgangs- und Mittel-

[1]) Grundlage zur Metaphysik der Sitten (Kirchmann), S. 12, 13.

[2]) Jodl, a. a. O. S. 14 ff.

[3]) Grundlegung etc., IV. Abschnitt: Die Heteronomie des Willens.

Digitized by Google

punkt bildet die „Intelligenz“, das Ich. In der theoretischen Philosophie stellt es sich handelnd dar, indem es seine Potenzen bildet. Die theoretische Intelligenz erscheint sich selbst in ihrer Thätigkeit determiniert, indem sie sich Objekte vorstellt. Während sie aber diese von Aussen gegebenen Objekte als Schranken ansieht, hat die Philosophie die „Idealität der Schranken“ zu erklären.

Die Aufgabe der praktischen Philosophie setzt bei der gesteigerten Thätigkeit ein, wo die Intelligenz in Abstraktion sich über alles erhoben. Zu solcher Selbstbestimmung emporgestiegen, sucht sie nach dem tiefsten Ursprung der Selbstbestimmung. Diesen findet sie im *Wollen*.

War auf der theoretischen Seite die Anschauung weltbildend, so ist die praktische Seite des „Ich“ *Selbstbestimmung*.[1]) Diese Bestimmung aus dem Willen, dem Ergebnis der Reflexion.

Haben wir hiermit den Kardinalpunkt des praktischen Handelns als Wollen erfasst, dann ergiebt sich für die Begründung der Ethik ein neuer Gesichtspunkt. In dem Wollen liegt die Quelle des Handelns überhaupt und auch des Sittlichen. Dieser Wille aber ist der des *Individuums*. Hier scheint eine gähnende Kluft zwischen Individualismus und Kollektivismus. Wie wird das selbstanschauende, sich bestimmende Wollen sich vergesellschaften? Wird die Kluft unüberbrückbar scheinen, oder findet sich die Vereinigung zwischen dem Einzelwollen und dem Wollen ausserhalb ihm? Ueberbrückt man die Kluft, indem man den Gegensatz aufhebt und sagt, es müsse eine Vereinigung zu stande kommen, dann hat man diese wohl postuliert, aber nicht in ihrer Notwendigkeit aufgewiesen. Eine wissenschaftliche Begründung dieses Urdualismus wird aber mit blossem Postulieren über die tiefste aller Grundfragen nicht hinwegkommen. Das Verhältnis zwischen Individuum und Societät, das des Einzel- zum Gesamtwollen (objektiver Geist) kann unmöglich dekretiert werden.

Schelling findet es, um es schon hier zu sagen, in dem Individuellen begründet. Wenn er, wie wir sehen werden, das Wesen des freien Willens in einem Sollen erblickt, so deutet er die tiefste Eigenheit des praktischen „Ich“ an. Die Selbstbestimmung des freien Wollens wird uns auf ein zweites, diesem zu Grunde liegendes führen,

[1]) Der Parallele zwischen dem ethischen und erkenntnistheoretischen Problem, wie sie in der Grundlegung bei Schelling vorkommt, entspricht eine zweite, die es mit der Wertschätzung zu thun hat. Siehe H. Höffding: Ethik, 1880, S. 23, 34.

Digitized by Google

und so fort ad infinitum. Die Vermeidung dieses ewigen Zirkels geschieht in der Erkenntnis, dass das Wollen in uns letzten Endes seinen Ausgangspunkt in einem Wollen ausser uns hat.[1])

Nicht nur formal determiniert, sondern dem ganzen Inhalt, wie der Bestimmung nach, hängt das Individuum mit der Gesellschaft zusammen.[2]) Um überhaupt etwas zu wollen, muss man bestimmtes wollen. Die Reihe der Bestimmungen aber erhält das Individuum aus der Wechselwirkung mit vernünftigen Wesen. In der geistigen Welt der „Gesellschaft" bildet es sich und erhält seine Aufgaben und die Ziele angewiesen, die es verwirklichen soll. „Nur Intelligenzen ausser dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit denselben vollenden das ganze Bewusstsein mit allen seinen Bestimmungen." Aber nicht allein die gegenwärtige uns umgebende „objektive Welt der Intelligenzen" bestimmt die Individualität. Wie die Individualität gleichsam aus sich heraustritt, Ziele und Bestimmungen in der objektiven Welt erhält, so gehören hinwiederum diese bestimmenden Faktoren selbst einem umfangreichern Kreise an. — Die freie Individualität wird erst in jenem ewigen Wechselverkehr mit vernünftigen Intelligenzen. Diese aber erhalten ihre Bestimmung und die Aufgaben, die sie verwirklichen sollen, aus den Triebkräften einer weitern Macht, der *Geschichte.*

In der Geschichte sind die Pläne determiniert, welche die Gesellschaft zu verwirklichen sucht, und hierdurch die *Individualität* bildet. Wie sich das Individuum zur Geschichte in steter Relation verhält, so diese zu dem Geist ihrer Geschichte. Diese ist ein Planvolles, Ganzes, Vernünftiges. Sie zeigt uns das Objektivieren der Ideen des Gesamtwollens. Zu dieser Objektivierung der Gattungsideale steht die Gesellschaft in notwendiger innerer Beziehung. Wie die individuelle Freiheit nicht Willkür, sondern *Wille,* im Dienste der „objektiven Welt der Intelligenzen", so ist diese Welt die Darstellung einer Idee. Diese stellt sich in der Geschichte in stetem Fortschritt und Wachstum dar. Ueber der natürlichen Welt erhebt sich die höhere Offenbarung des Rechtszustandes als „zweite Natur".

So hätten wir ungefähr in allgemeinen Zügen den Weg bezeichnet, den seine Spekulation durchschreitet. Er steht vor uns als getreues Abbild seiner Zeiten, eines pulsierenden Lebens, dessen Herz die Individualität ist. Hier, im starken Fühlen individueller

[1]) Schelling, S. W. I. 3, pag. 540 f.

[2]) Ibid., pag. 555 ff.

Grösse erblicken wir ihn, nach jenem Lande ausschauend, das dem Individuum die Quellen seines Werdens zeigt. Je tiefer man das Recht und die Bestimmung des Individuums erfasst und durchdenkt, um so nachdrücklicher sieht man sich auf die Geschichte hingewiesen. Eben in dem Masse, wie man sich auf die Anlage des Individuums besann, empfand man seine innerliche Beziehung zur Gesamtheit und der Geschichte als Trägerin der Ideen, „die uns umgebende Welt als ewigen, unzerstörbaren Spiegel der objektiven Welt" (ibid. 555 ff.).

Hier liegt die „organische" Betrachtungsweise des Staates und der Gesellschaft, und zwar in doppelter Analogie. Einmal wird dem Individuum die Gesellschaft als grosser Organismus parallel gegenübergestellt; ein andermal wird diese als Trägerin von Ideen und Bestimmungen aufgefasst, die sie aus der Geschichte in organischem Wachstum und in Notwendigkeit übernimmt.

Dieser Analogie liegt, wie wir später sehen werden, der *universelle Gedanke der Analogie* von Natur und Geist zu Grunde. [1])

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen können wir den Schellingschen Ausführungen im einzelnen folgen.

2. Die Grundbegriffe der Ethik.

Haben wir in Vorstehendem den allgemeinen Gang der Schellingschen Gedanken angedeutet, so erheischt es jetzt unsere Aufgabe, den einzelnen Grundgedanken nachzugehen. Wir wiesen ungefähr auf seine Stellung zu den Vorbildern hin und können nun die Aufgabe, die er sich stellt, so formulieren: dass seine praktische Philosophie den Punkt zu erfassen sucht von dem aus sich die ethischen Grundbegriffe mit Notwendigkeit ergeben. Es ist die Epoche des transcendentalen Idealismus (im Jahre 1800). Hier sondern sich für den Denker die Aufgaben in theoretische und praktische Philosophie. Diese soll die Principien des transcendentalen Denkens auf die Möglichkeit der ethischen Begriffe prüfend anwenden. Ausgangspunkte der Philosophie bildet die Intelligenz in ihrer Selbstbestimmung im Handeln. Die Handlungen des „Ich" sind erklärbar und bestimmbar nicht als irgendwelche Modifikationen des Handelns, sondern als absolutes „an sich" der Handlung überhaupt; nicht im Bestimmtwerden, sondern in der Selbstbestimmung des Ich überhaupt.

Diese Thätigkeit des Ich ist eine unbewusste und bewusste. Die unbewusste Handlung setzt sich die Natur, die Weltordnung,

[1]) Siehe hiezu Schellings „Akademisches Studium" etc., S. 146.

Digitized by Google

die Weltanschauung; das bewusste Handeln hat seine Bestimmung im Setzen einer Welt des Moralischen (ibid. 576). Sie bildet eine „zweite Natur", in der ein Gesetz herrscht, das sie „organisiert"; die Macht dieser zweiten Sphäre über die Natur heisst: das Wollen.[1])

Dies ist gleichsam das Medium, durch welches sich das unbewusste Ich zum Objekte wird. — Die Autonomie des Willens — steht an der Spitze der Philosophie. Aber während in der theoretischen Philosophie das Ich sich als absolute Handlung giebt, ohne über das Produkt hinaus zu kommen, wird es in der praktischen Philosophie bewusstes Handeln. In der Weltsetzung hat sich das Ich gleichsam erschöpft, während es in der Weltbestimmung sich ewig realisierend offenbaren soll. Die erstere seiner Thätigkeiten hat es gelehrt, sich als grossen Teil der Welt zu denken; als Durchgangspunkt ewig waltender Kräfte. Die zweite Ordnung der Dinge baut sich als moralische Welt, auf einer ungeschmälerten absoluten Handlung des Wollens auf. Autonomie steht an der Stirne dieser Welt geschrieben, wie an der Spitze jener die intellektuelle Anschauung stand.

Wo beginnt aber das Wollen des Individuums? liegt der Anfang des Wollens frei im Ich, dann erhebt sich die Frage nach dem Antrieb der Handlung. Wollte man das Motiv in das freie Ich verlegen, dann könnte man den Akt des Wollens in einen zweiten, dritten u. s. f. zurückschieben, bis ins Unendliche.

Die Frage wird zu lösen sein, so man sich des Wesens des „Ich" bewusst wird. Die Doppelseite als Ideales und Reales, zielsetzendes und verwirklichendes Ich giebt uns den Aufschluss. Das theoretische Ich hat die Welt unter die Bewusstseinsschwelle gesetzt; das praktische Ich schafft in der Selbstbestimmung die Welt des Sittlichen, die Weltanschauung ist ein notwendiger Akt, die Selbstbestimmung ein freier. Jene liegt als unbewusste ausserhalb aller Zeiten, diese aber in jedem Augenblicke sittlich bewusst.

So wären wir der Frage näher gekommen. Die zeitliche (empirische) Seite des Ich, der Akt der Handlung wird aus den Bestimmungen der Intelligenz zu erklären sein, so weit wir die Handlung der produktiven Intelligenz verfolgen, müssen wir auf ein früheres zurückgehen; verlassen wir diese Handlungssphäre, so wird

[1]) 1. Akad. Studium s. S. 146; s. Stahl, Rechtsphilosophie 1856, I. Band: Schelling, S. 404.) . . .

Digitized by Google

Alles unerklärbar. Es wird nach dem Grund der Handlung der Produktionen das Ich gefragt. Was bestimmt das Ich zur Handlung überhaupt?

Kant hatte hier geantwortet: das autonome Sittengesetz. Nun kann aber dieser bloss formale Rigorismus nimmer auf die Selbstbestimmung — die autonome Gesetzgebung — von alleiniger und bestimmender Bedeutung sein.[1])

Schelling nimmt zur Bestimmung der Handlung eine zweite, ausser dem Ich liegende Handlung an. Jede Handlung des Ich wird negativerseits durch ein Produzieren von Aussen bestimmt. Es entsteht so eine Koexistenz der äussern und innern Handlungen. Und dies nicht etwa in Form mechanischen Nacheinanders, sondern einer prästabilierten Harmonie.

Im Begriffe einer solchen aber liegt die Koexistenz von Subjekten mit gleicher Realität ausgesprochen. Also erklärt sich jede Handlung als Selbstbestimmung nur aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz ausser uns.[2])

Nur in dem Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt wird das erstere erkennbar, so lautet der Satz in der Erkenntnislehre des Ich. Nur insoweit die Handlung sich auf etwas bezieht, wird sie zum Objekt. So lautet die Formel für die praktische Seite des Ich. So haben wir die eine Frage damit beantwortet, indem wir im Wesen des Ich, als praktisch handelnden seine ethischen Grundfragen im Altruismus erblickt. Mit anderen Worten, in dem uns die erkenntniskritische Zerlegung des Ich, über dasselbe hinausgeführt, in die Sphäre aus der es seine Antriebe zum Handeln in beständiger Determination empfängt. Im tiefsten Grunde des Ich, gleichsam dem Atom der „zweiten Natur", zeigt sich uns die Doppelseite seiner Existenz. Wie sich die Naturbetrachtung in zweigliedriger Thätigkeit, attraktiver und repulsiver Kraft der Erkenntnis offenbart, so auch das Wesen des Ich als selbständiges Wollen, das sich im Zusammenhang mit andern Subjekten objektiviert. Seine ethische Handlung *wird* erst in diesem Zusammenhang, und von hier aus heisst es dieser Doppelnatur nachgehen.

---

[1]) S. Jodl: Geschichte d. Ethik, II., S. 19, 20, der den Kantschen Formalismus in seiner ungenügenden Begründung aufzeigt.

[2]) Wir sehen schon hier in den grundlegenden Konstruktionen der Individualethik die Analogie nach beiden Seiten gelten. Sowohl, nach der Erkenntnis — wie nach der Naturseite. (Vgl. hierzu Höffding, a. o. a. St.)

Digitized by Google

3. Der Altruismus als ethisches Mittel.

Die Grundfrage der Schellingschen Ethik lautete, wie objektivierte sich der Wille. Evidenz, Verbindlichkeit und Notwendigkeit der Handlungen hängen von der Beantwortung dieser Frage ab. Dass es der Wille sei, den wir als letztes Motiv der Handlung überhaupt zu fassen haben, daran war um so weniger zu zweifeln, als wir im Willen das psychische Korrelat der Anschauung erblickten. Dessenungeachtet standen wir vor der Unmöglichkeit, dem Willen, sofern er subjektiv zu formulieren war, die ausschlaggebende Macht zuzusprechen. Dies um so weniger, da wir eine Analyse des subjektiven Willens anstrebten; wir sahen uns in dem Fragennetz verwickelt, aus dem nur der Hinweis auf koordinierte Subjekte ausser uns den Weg der Erklärung bot. Fassen wir diese Seite ins Auge, dann ist die Freiheit des Wollens in Frage gestellt. Schelling antwortet auf diese Frage, indem er die Thätigkeit des Wollens in eine zweifache zerlegt. Der freie Wille wirkt auf ein äusseres Objekt mit der Notwendigkeit des Naturtriebes. Die Freiheit des Wollens fällt in eins mit der Freiheit des Könnens und Wirkens; es bedeutet dies die „Freiheit als Naturphänomen“. Aber hiermit erschöpft sich die Natur des Willens nicht. Wohl objektiviert sich der Wille in Thätigkeiten und Handlungen, die von Aussen her bestimmt werden. Die Motive und Bahnen, nach denen und in denen sich die Handlungen vollziehen, sind insgesamt von Aussen her. Aber das Wesen der Selbstbestimmung und die Anschauungen des „Ich“ als Selbstsetzung, dies ist der Willenserscheinung letzter und tiefster Grund. Hier in seiner Selbstanschauung nach Innen, hat es kein anderes Objekt, als sich selbst. Es erscheint sich hier nicht bedingt, sondern unbedingt, denn sein Inhalt wird nicht ein Objekt der äussern Anschauung, sondern sein reinstes „an sich sein“; die reine, innere Gesetzmässigkeit, welche Kant das kategorische Sittengesetz genannt hat. Hiernach stellt sich die Doppelseite des „Ich“ folgendermassen dar. Die bestimmte Handlung ausser mir wird der notwendige Akt meiner Selbstbestimmung. Wie lässt sich das Verhältnis zwischen zwei verschiedenen Intelligenzen denken? Es kann unmöglich so liegen, dass mein Nichthandeln eine Handlung ausserhalb meiner Sphäre ermögliche. Dies würde mich vielmehr determinieren. Denn frei bin ich nur, insofern ich handle. Nur handelnd erscheint mir die Grundthatsache meines Seins: der Wille. Der Wille wird mir Objekt meiner Handlungen; aber ebenso Träger dieses Objektes.

Digitized by Google

Der objektiv gewordene Wille bedeutet den jemaligen Ausfluss des Wollens. Das freie Ich muss wollen, um zu wollen!

Wenn der kategorische Imperativ bei Fichte eine Biegung nach der Seite des Thuns hin annimmt, so heisst er das Handeln um der Handlung willen.

Die Deduktion bei Schelling wird lauten: Ich muss „Wollen wollen". Das Wollen ist Subjekt und Objekt zugleich? Während sich die Scheidung in dem Wollen durch ein äusseres Objekt vollzieht, indem es sich objektiviert, erblicken wir seine ideelle und reelle Seite. Indem ein Objekt in den Kreis meiner Individualität eintritt, realisiert mein Wille eine objektive Forderung (*Postulat*).

Aber wenn dieses Postulat von Aussen auch bestimmend wirkt, meine ideelle Freiheit wird darum nicht aufgehoben. Das Wollen ist und bleibt frei; es muss sich Forderungen aufstellen und realisieren. Die ideelle Freiheit im Reiche des Intelligiblen bildet die zweite naturgemässe Reihe gesetzmässiger *Freiheit*.

Das Postulat löst die Schwierigkeiten, welche uns in der handelnden Intelligenz entgegen treten. Das Ideal (Forderung) bildet den Mittelbegriff und erklärt, wie ein freies (gesetzmässiges) Handeln geschieht, ohne geschehen zu müssen. Es realisiert die ideellen Anlagen des autonomen Ich. In diesem Sinne fasst Schelling die Kantsche Ethik; die ideelle Seite des Ich als Freiheit, innere Ordnung, die sich im Sollen realisiert. Das freie Sittengesetz ist das „An sich, das alle Intelligenzen gemein haben sollen" (Schelling, ibid. 573); die innere Gesetzmässigkeit, welche sich in den Postulaten offenbart. Daher konnte Kant sagen: „Du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können". (Ibid. [1])

Aber in Schelling kommt das Bestreben zur Geltung, die in der Kritik der Kantschen Lehre gebotenen Schwierigkeiten zu beseitigen. Die Kantsche Lehre ist erschöpft, so man nach dem Erfahrungsboden des Wollens frägt. Noch viel schwieriger gestaltet es sich, wenn Kant den autonomen Willen fordert, ohne zu zeigen, wo der eigentliche Antrieb, die psychologische Motivation desselben liegt. [2])

Schelling hat es versucht, mit Aufrechterhaltung der freien, innern Gesetzmässigkeit, die Realisierung von Postulaten zu fordern.

---

[1]) S. hierzu die Interpretierung des Satzes bei Jodl: a. a. O., S. 498, Anm. 27.

[2]) Vergl. Jodl, „Geschichte der Ethik", B. II, Cap. I.

Digitized by Google

Das Individuum erkennt sich in seiner Grösse, wenn sein Wille von koexistierenden Wesen zur Handlung bestimmt wird.

In einem zweiten ebenso entscheidenden Punkte geht er über Kant hinaus. Die Objektivierung des Wollens war Determination koexistierender Intelligenzen; die Form des Sittengesetzes, der Rahmen der Handlung war somit von jener rigoristischen Abstraktion, für die kein kausales Substrat aufzuzeigen war, social erklärt.[1]) Und so wurde auch der Inhalt des Sittengesetzes die Glückseligkeit.[2]) Die Form und die Postulate des sittlichen Handelns strömen der Individualität aus dem reichen Wechselverkehr mit der moralischen Welt zu.

Das Individuum wird nach Form und Inhalt seines sittlichen Handelns von der Gesellschaft bestimmt. Und nur soviel bedeutet es sich, wie viel es nach Form und Inhalt sein Wollen social zu bilden und bethätigen vermag.

Schellings Verhalten zur Kantschen Ethik ist ähnlich dem des Aristoteles zum Platon. Dem ethischen Zwecke nach vertritt Platon wie Aristoteles einen Eudämonismus; ersterer einen altruistischen, letzterer einen egoistischen; ihre Differenz besteht also nur im Formalen der Ethik.[2]) Schelling ergänzt, mit Beibehaltung der formalen Allgemeingültigkeit die Kantsche Ethik, durch eudämonistische Zwecksetzung. Schelling geht über Kant in der Anerkennung der Glückseligkeit als Motivation, wie als Zweck des Handelns hinaus. Hierbei hat Schelling so wenig wie Kant den absoluten Pflichtbegriff aufgegeben. War es ein Verdienst Kants, (Jodl, 24, 25) im Gegensatz zur eudämonistischen Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts, das imperativische Moment des Sollens hervorgekehrt und in den Mittelpunkt der Ethik gerückt zu haben, so musste die historische Fortbildung der Ethik zu dem formalen Pflichtbegriff den Inhalt des

[1]) Vergl. Jodl: A. a. O.

Wie tief gerade dieser Gedanken die Philosophie Schellings belebt, erhellt aus der Thatsache, dass er seinem späteren Denken (Berliner Vorl.) zu Grunde liegt. Wenn er auf eine zweite Seite psychischen Lebens aufmerksam macht, auf die Mythenbildung sagt er: Ein Volk wird erst zu einem solchen durch die Gemeinschaft des Bewusstseins zwischen den Individuen, und diese Gemeinschaft hat ihren Grund in einer gemeinschaftlichen Weltansicht und diese wieder in seiner Mythologie. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 62, 63; die Fortbildung dieses Gedankens wurde die Grundlage der modernen vergleichenden Religions- und Mythenwissenschaft in Max Müller. S. dessen „Introduktion", S. 145.

[2]) Ludw. Stein: Sociale Frage etc., S. 210, 212.

Digitized by Google

Handelns aufzeigen. Dass dies Schelling thut, indem er auf die Glückseligkeit hinweist, zeigt nur zu deutlich, wie sehr über alle Spekulation in der Begründung und Ausbildung des Sittlichen der menschliche Inhalt zu setzen sei.

Und zwar nicht lediglich als Erklärung der Motive, also des Ausgangspunktes einer Handlung, sondern in Bezug auf die Wertschätzung einer solchen. Selbst der Eudämonismus Benthams und seiner Schule wird zugeben, „dass die Wertschätzung immer eine subjektive Wirksamkeit sei". Denn das ist Voraussetzung einer Thatsache, dass eine allgemeine und objektive Wertschätzung menschlicher Handlungen erstrebt wird. Wenn über den Streit der Intellektualisten und Eudämonisten im 17. und 18. Jahrhundert und über die Differenzen der Schulen von Kant und Bentham im 19., die tiefere Frage nach den psychischen Thatsachen der Wertschätzung schwebt, dann wird sich der Widerstreit zwischen Schelling und Kant in anderem Lichte zeigen.[1])

4. Individuum — Gesellschaft.

Einer der tiefsten Gedanken der Schellingschen Philosophie besteht darin, dass er die Gegensätze der Reflexion als ursprüngliche Einheiten auffasst; dies der eigentliche Sinn seines ganzen Denkens, der Refrain seiner gesamten Gedankenlyrik. Subjekt und Objekt sind nur Spaltungen, notwendig in den Niederungen des reflektierenden Denkens. Der erste Laut des von der Naturzusammengehörigkeit erwachten Menschen. Was wahres und schönes sich dem Menschen offenbart, es ist im innersten Wesen Eins; kein Zwiespalt, kein Dualismus, sondern Einheit und Duplizität.

In den verschiedensten Tonarten hat er diesen Gedanken Ausdruck verliehen und seine Darlegungen in der Naturphilosophie sowohl, wie im transcendentalen Idealismus sind nur so viele Variationen dieses Grundtons von der absoluten Einheit und Indifferenz. Daher stellt sich seine Philosophie, wie sein Leben als eine „Odysse dar, in der nach vielen Irrungen die Differenzen und Potenzen zur absoluten Indifferenz wiederkehren". Dieser Grundgedanke schliesst in sich den Kern seiner Spekulation. Wir werden bei der Betrachtung der Theorie des Organismus im historischen Zusammenhang demselben noch männiglich begegnen.

---

[1]) Vergl. hierzu Jodl II. B., 22; Höffding: Ethik. S. 22, 23.

Digitized by Google

Kuno Fischer hat die ganze Epoche, der dieser Gedanke angehört, charakterisiert, wenn er ihn „die Einheitstendenz der Zeit“ genannt hat. Aber in keinem der Zeitgenossen hat dieser Zug solch tiefen und nachhaltigen Ausdruck gefunden, als in der Person Schellings. Hier bestätigt sich im Grunde die Erfahrung, dass der Mensch eine solche Philosophie habe, was für Mensch er sei. Nirgends aber gestaltet sich dieser Zusammenhang fruchtbringender, in keinem Gebiete menschlichen Forschens liegt die persönliche Anteilnahme an den Problemen von solcher Tragweite, wie in Anwendung ethischer Grundfragen.

Individuum und Gesellschaft sind Gegensätze der Reflexion; im tiefsten innern sind sie Eins, denn der Mensch, die freie Individualität, wird erst zum Menschen im Zusammenhang mit der Gesellschaft. Dies der Geist der Deduktionen, des „objektiv werdenden Willens“. (S. W. I., S. 570.)

Wie kommen aber zwei Individualitäten, die ihre Weltanschauung frei aus sich heraus, eigentümlich entwerfen, in Berührung? Worin besteht das einigende Band zwischen ihnen, vermöge dessen sie handelnd aufeinander wirken können?

Ich schliesse aus der Bedingung meines bewussten Ich, dass es ausser mir Intelligenzen mit gleicher Bestimmung gebe. Die Beschränkungen, die Determinationen der Weltanschauung bilden das einigende Band aller. Die objektive Welt beschränkt alle Intelligenzen in ihren Handlungen. Es wird behauptet, unmittelbar durch die individuelle Beschränktheit jeder Intelligenz, durch die Negation einer gewissen Thätigkeit in ihr, sei diese Thätigkeit gesetzt, als Thätigkeit einer Intelligenz ausser ihr. Dies nennt er eine prästabilierte Harmonie negativer Art. Das Wollen bezieht sich notwendig und ursprünglich auf ein äusseres Objekt. Dass sich meine freie Thätigkeit ursprünglich nur auf ein bestimmtes Objekt richtet, würde daraus erklärt, da es mir durch andere Intelligenzen unmöglich gemacht wird, *Alles* zu wollen. Allein die Wahl zwischen den verschiedenen Objekten kann meiner Entscheidung nicht benommen werden. Wo Bewusstsein beginnt, da setzt Freiheit ein. Das Subjekt wird sich seines Wollens bewusst, um frei zu sein. Im Bewusstwerden liegt die Forderung, dass das Wollen dem Ich unabhängig gegenübertrete. Die Möglichkeit hierzu tritt nur ein, wenn sich mein Wille der Anschauung sichtbar im Objekt gegenüberstellt. Ich darf aber nicht eins werden mit meinem Objekte, sonst wäre

Digitized by Google

die Freiheit gefährdet. So unterscheide ich zwischen dem Begriff der Willenshandlung und dem Objekte, die äussern Dinge geben meinem Willen die Richtung, d. h. sie objektivieren ihn, durch mein Wollen, als absoluter Akt der Handlung, entsteht mir die Gewissheit der Aussenwelt. Aber erst durch die Wirklichkeit werde ich mir des Wollens bewusst. Die Aussenwelt bestimmt meinen Willen „keine Wirklichkeit, kein Wollen" (a. a. O., S. 558). Auf der einen Seite habe ich absolute Freiheit, denn dieser Akt schaffte die objektive Welt für mich; andererseits bin ich von der Welt des Wirklichen in meinem Handeln bestimmt.

Die Welt, die ich mir schuf, sie lehrt mich ihre Gesetze. Zwischen beiden erhebt sich das *Ideal,* die *Idee.* Im Gegensatz zum Begriff hat diese die Bestimmung, dem absoluten Freiheitsakt auf der einen (subjektiven) und die Determination der Objekte auf der andern Seite zu vermitteln.

Schiller hat des Lebens Schwere durch den Hinweis auf den „Flammengott, der sich vom Menschen scheidet", tiefsinnig zu erleichtern gesucht. In den heitern Regionen der reinen Formen fand die „schöne Sittlichkeit" den Ausgleich zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal des reinen Menschentums. Es war ein wohliger Nachklang antiken Schönheitslebens, der eine Idealisierung der Wirklichkeit angestrebt. Und dennoch blieben Ideal und Leben dem philosophischen Dichter ein Gegensatz, den nur das Abstreifen des schweren Traumbildes zu mildern vermag. Der Dichter der Resignation konnte wohl den Flug nach dem Idealreich besingen, aber diese Verklärung der Wirklichkeit liess uns den Gegensatz nicht minder fühlen.

In Schellings Deduktionen soll der ideale Trieb den Widerspruch zwischen dem idealisierenden Ich und dem Ich der Anschauung lösen. (a. a. O., S. 560.)

Der Gegensatz besteht bei ihm zwischen dem idealisierenden Ich und dem Objekte, wie es dem Denken notwendig erscheint. Es liegt nun einmal der Trieb in uns, das Ideale mit dem Realen zur Identität zu versöhnen. Der transcendentale Idealismus, welcher alles Objektive als ein zum Objekt gewordenes Subjektives ansieht, hat die Aufgabe zu erklären, wie ein Uebergang zwischen Subjekt und Objekt möglich wird. Diese Frage fordert in der Lehre vom Handeln eine Lösung und sie bestimmt die Aufgaben einer Ethik vom transcendentalen Standpunkte.

Digitized by Google

Für den Subjektivisten existiert die Welt nur in Bezug auf das Subjekt: Wir geben der Welt Subjektivität ausserhalb uns. Das Problem lautet:

Thesis: Ich handle frei.
Antithesis: Die Welt hat durch mich objektive Existenz.
Synthesis: In der Identität liegt die ursprüngliche Verbindung und lautet: Ich bin handelnd. Ich schaue mich frei handelnd an.

Das Anschauen und freie Handeln sind identisch. Hierin liegt die ethische Lehre, dass mein Handeln von den Naturgesetzen determiniert wird. Die Freiheit des Handelns besteht in der Anerkennung des Naturganzen. Meine Freiheit ist von mir objektiv betrachtet, der Naturtrieb. Dieser würde auch unabhängig von meiner Freiheit bilden und schaffen. Ich muss, um zu handeln, von den Trieben meiner Organisation bestimmt werden. Die Selbstbestimmung ist Objektivität des Willens an sich. Die ideale nur auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Thätigkeit muss dem Ich durch eine Forderung objektiv werden. Dieser, der kategorische Imperativ lautet: Das Ich soll nichts anderes wollen, als das reine Selbstbestimmen, denn nur dies heisst reine Gesetzmässigkeit.

Wir haben somit in der Ableitung und Begründung des Sittengesetzes in *formaler* Hinsicht einen Doppelgedanken. Die Bethätigung meines Seins wurzelt in der Welt gleicher Subjekte. Und in der Anerkennung mich umgebender intelligenter Welten wird für mich die Welt des Sittlichen.

In der Natur des Moralischen liegt es, dass meine Bethätigungsweise nur in Formen unbedingter Gesetzmässigkeit geschehen könne: Sittengesetz ist Naturgesetz. [1])

Die Form des Sittengesetzes spricht daher nicht zu mir als einzelnen, sondern als Intelligenz überhaupt: „Es schlägt vielmehr nieder, was zur Individualität gehört und vernichtet sie völlig.“ (S. W. I, 3, 574.)

5. Inhalt der Ethik (Identität).

Bisher sahen wir die Deduktion unseres ethischen Wesens von der formalen Seite her. Der Wille offenbart sich in der Gemeinschaft

[1]) Siehe Ludwig Stein, „An der Wende des Jahrhunderts“, 1899; den Abschnitt unter diesem Titel.

Digitized by Google

und durch diese in jedem einzelnen.[1]) Der Wille des Individuums will objektiv werden; dies seine innere notwendige Bestimmung. In diesem Zusammenhange kommt der „reine Wille“ in Betracht (ibid. 581). Allein der reine Wille, die Handlung, wo wir nach Objekten begehren, kann nur dann Objekt werden, wenn er mit diesem zur Identität verschmilzt.

Wir kennen aus anderem Zusammenhang diejenige Seite des Willens, wenn sie mit der objektiven Welt eins ist. Auf dieser Stufe der ungeteilten Einheit giebt es aber sowenig ein Handeln nach Grundsätzen, wie es ein theoretisches Denken (Reflexion) giebt. Diesen Zustand absoluter Indifferenz hat Schelling mit den drastischen Worten gekennzeichnet: „Wäre ich nicht genötigt, mit Menschen ausser mir in Gesellschaft und in alle praktischen Verhältnisse, die damit verbunden sind, zu treten; wüsste ich nicht, dass Wesen, die der Erscheinung der äussern Gestalt nach mir ähnlich sind, nicht mehr Gründe haben, Freiheit und Geistigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieselben in ihnen anzuerkennen; wüsste ich endlich nicht, dass meine moralische Existenz erst durch die Existenz anderer moralischer Wesen ausser mir Zweck und Bestimmung erhält, so könnte ich, der blossen Spekulation überlassen, allerdings zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menschheit und in jeder Brust Freiheit wohne.“ (I. 2, S. 52—53.)

Aber ebensowenig gäbe es eine Theorie des Handelns, wenn die Identität nach vorwärts verwirklicht würde. Wenn der „reine Wille“ es zur absoluten Einheit mit den Objekten brächte, wenn unter Glückseligkeit die volle Uebereinstimmung des reinen Wollens mit der objektiven Aussenwelt zu verstehen, dann haben wir den sittlichen Höhepunkt des Strebens beschrieben. Wir haben das Ideal gezeichnet, welches angestrebt wird; allein wir ermangeln der Erklärung, wie diese Identität erstrebt, bezüglicherweise verwirklicht wird. Identität heisst ebenso das Strebeziel, wie der Anfang der Entwickelung. Aber zwischen dem Anfang und dem Ende liegt die weite Wanderung, die antithetische Scheidung und das Sein, in welches unsere Welt fällt und unser Bewusstsein in allen seinen Beziehungen die Normen erheischt. Und weil sich Schelling nie ganz von dem Gedanken dieser Identität trennen konnte, weil er

[1]) Später dehnt er diese Anschauung weiter aus (siehe Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 62 ff.)

Digitized by Google

alles unter diesem Gesichtswinkel ansah, entbehrt seine Philosophie einer eigentlichen und vor allen Dingen angewandten Ethik. Ludwig Stein sagt daher: „Schellings Identitätsphilosophie ermangelt, wie einer Ethik überhaupt, so insbesondere einer Socialphilosophie.“ (Sociale Frage etc., S. 502, Anm. 3.)

Schelling hat wohl gemerkt, dass der Wille, der allem Handeln, mithin allem Geschehen im Bereiche des Moralischen zu Grunde liegt, nicht in bloss formaler Offenbarung den Zweck erfüllt. Der Inhalt des Ethischen ist das Streben nach Glückseligkeit, d. h. das Streben nach Identifizierung des Willens mit dem äussern Objekt. Das Handeln, als Ausfluss eines immanenten Naturtriebes, steht oft im Widerspruch mit dem absoluten (formalen) Handeln aller übrigen Vernunftswesen. Es kann aber der Konflikt des eigennützigen Naturtriebes und der Interessen der Gemeinschaft nicht dem Zufall überlassen bleiben. Der eigennützige Trieb überschreitet gar oft seine Grenzen und verübt Uebergriffe, die nur durch eine feste Ordnung von Aussen her eingeschränkt werden können. (I. 3. S. 582, 583.)

Diese zweite Ordnung erhebt sich über die Natur als Rechtsverfassung, mit unerbittlicher und eiserner Notwendigkeit des Naturgesetzes.

„Wie in der sinnlichen Natur auf die Ursache die Wirkung folgt, muss in dieser „zweiten Natur“ auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen“ (a. a. O.) [1])

Ehe wir nun auf die Natur dieses Gesetzes eingehen, haben wir den Unterschied zwischen Schellings Anschauungen und der Kantschen Lehre zu konstatieren. Zunächst, was die formale Deduktion des Sittengesetzes anbetrifft, hat er den Kantschen formalen Rigorismus überwunden. Bei allem Nachdruck einer Ableitung des Sittengesetzes aus den Bestimmungen des individuellen Wollens muss er die Deduktion altruistisch fassen. Aus den individuellen Bestimmungen ergeben sich nur die Anschauung (erkenntnistheoretisch) und die Handlung (praktisch); diese zeigen aber bloss den psychologischen Thatbestand unserer Thätigkeit, für die Deduktionen eines Sittengesetzes aber reichen sie nicht aus. — Schelling erkennt hier richtig,

[1]) Entgegen dieser Deduktion der Rechtsordnung erinnern wir an die von Hegel, der im Recht, dem weitern Sinne nach, „das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit“ erblickt. („Rechtsphilosophie“, S. 29.)

Digitized by Google

dass die wesentliche Seite des Individuums als Sittenwesen oder als „Vernunftswesen“ in seinem ursprünglichen Zusammenhang mit der Societät liege.

Im zweiten Punkt, in dem er sich von Kant entfernt, liegt die Anerkennung der Glückseligkeit, als Strebeziel der Handlungen sowohl, wie als Motivation derselben. Es klingt fast wie eine Kritik und Absage an die Kantsche Ethik und ihrem Formalismus, wenn es da heisst: „Ebenso wenig lässt sich denken, dass ein *endliches* Wesen einer bloss formalen Sittlichkeit nachstrebt, da ihr die Sittlichkeit selbst nur durch die Aussenwelt objektiv werden kann.[1])

Dieser bedeutende Nachsatz, demzufolge das Wesen und der Begriff der Sittlichkeit dem Individuum von der objektiven Welt zugeführt wird, kommt der principiellen Anerkennung des Satzes nahe, wonach der Einzelmensch für die Socialwissenschaft eine Fiktion sei. (Stein: Sociale Frage a. a. O.)

6. Organismus der zweiten Natur.

Sittengesetz und Naturgesetz, oder freie Selbstbestimmung und feste Ordnung, sind die beiden Seiten der Identität. Mit dieser wäre das Ideal erreicht; aber die Entwickelung zu diesem währt gar lange. Den Widerstreit zwischen dem Individuum mit seinen Trieben und Wollen (nach ungeschmälertem Ausleben) und dem Wohle der Gesellschaft, muss die gefestete Rechtsordnung schlichten. Schelling spricht vom „reinen Wollen“, der ursprünglichen Thätigkeit, die allen Intelligenzen gemeinsame, oft als Willkür erscheinende. Aber je mehr der Wille objektiviert, umso gesetzmässiger und gebundener wird er. Die Sphäre, in der die Summe des objektiven Wollens ihren natürlichen Ausdruck erhält, heisst Rechtssphäre, Rechtsverfassung.

Sie entspringt dem Menschengeschlecht und zeigt das Dürfen dem einzelnen an; innerhalb dieser ist jede Willkür ausgeschlossen. Das Recht wird demnach als ein festes, allen individuellen Eingriffen entrücktes und unantastbares bezeichnet. Das Recht bildet das Volk als Gemeinschaft von Individuen; gleichwohl darf nicht an die Aehnlichkeit, geschweige denn an Identität mit der Moral gedacht werden.[2])

[1]) S. W. I. 3, 582; dass aber Objektivität letzten Endes das allgemein Subjektive ist, liegt Schellings idealistischem Standpunkte zu Grunde, ebenso wie dies Kant oblag: Siehe Jodl, „Geschichte der Ethik“, Bd. II, S. 22.

[2]) Siehe das Verhältnis Hegels bei Jodl, II. Bd., Kap. IV.

Digitized by Google

Denn während im Bereiche dessen, was wir unsere moralische Anlage nennen, Freiheit waltet, haben wir die Rechtsverfassung als eine durchaus auf Determination beruhende zu denken. Vielmehr bedeutet das Recht eben diejenige *Form* des gesellschaftlichen Zusammenlebens, welche die Freiheit der einzelnen Teile erst ermöglichen und schützen soll. Daher sind alle Versuche einer Despotie zu verwerfen, gleichviel, ob diese in der Form einer Autokratie, oder in dem „Manne der Vorsehung" auftritt (ebenda S. 584).

Unabhängigkeit von Aussen, grösstmögliche Selbständigkeit und innere Geschlossenheit sollen die Rechtswelt auszeichnen. Diese Art der Rechtsverfassung lässt unschwer erkennen, dass hier die Form des Zwangs- oder Schutzrechtes gemeint sei. Ja, Schelling fasst diese Stufe der Rechtsbildung als einen Mechanismus auf, welcher um so besser und vollkommener seinem Zwecke entspricht, je mehr er in seiner mechanischen Funktion der Natur ähnlich ist.

Diese Auffassung von Recht und Staat als dem Naturwirken parallel, führt Schelling nach allen Seiten hin aus; sowohl in Ansehung der Rechtsverfassung als brauchbarer Einrichtung der „zweiten Natur", wie auch in Bezug auf die innere Einrichtung und Durchbildung. Wir verfolgen nun diesen Gedanken weiter, um zu sehen, wie die mikro-makrokosmische Anschauung zur Analogie wird.[1])

An zwei Punkten setzt die Frage nach der Begründung der Rechtsverfassung ein. Im Ausgang- als dem Entstehungspunkte der rechtlichen Gemeinschaft, und am Schlusspunkte, wo aus dem System des zufälligen Zwangstaates der Vernunftstaat sich entwickelt. Diese beiden Betrachtungspunkte entsprechen dem bisherigen Gang unserer Problemstellung. Individuum und gesellschaftliche Verfassung, oder das ungezügelte Wollen des einzelnen auf der einen Seite und das abgeklärte reine Wollen als Rechtsverfassung auf der andern. Die ethische Deduktion des Staatsbegriffes erklärt naturgemäss die zweite als die höhere Form, da sie als gesetzmässig sich über allen Zufall zu notwendigem Sein erhebt.

Betrachten wir nun einen Staat in seinem ursprünglichen Werden, dann zeigt sich, dass er weder der freien Entschliessung der Individuen, noch auch dem reinen Zufall zu verdanken sei, sondern einem nach innerer Notwendigkeit wirkenden Naturzwang sein Entstehen verdankt (a. a. O. 585).

[1]) Ludwig Stein: Wesen und Aufgabe der Sociologie. S. 14, Anm. 3.

Digitized by Google

Die Not war auch hier die erste Lehrerin des Menschen. Aber eben dieser Ursprung der Rechtsverfassung lässt schliessen, dass sie nur temporären Charakter habe. Die Mitglieder werden sich kaum dem Verfassungsmechanismus für immer ergeben. In Sachen der Freiheit giebt es kein a priori. Die Versuche der verschiedenen Verfassungsformen und Normen sind einem steten Wechsel unterworfen; ihr Charakter hängt von der Volksentwickelung ab. Die Verschiedenheit des Grades, der Volksbildung, der Kultur, des Volkscharakters bedingt die Entwickelung und Ausgestaltung der temporären Rechtsverhältnisse. So bilden sich anfangs Gemeinschaften, die nicht von der Vernunft, sondern vom Zwange der Umstände gestiftet wurden und die den Keim ihres Untergangs in sich tragen. Darum begiebt sich oft ein Volk in diesem Zustande gewisser Rechte, um die es in einem andern eifersüchtig kämpft.

In diesem Sinne ergiebt sich für uns eine Betrachtung der Rechtslehre, wonach sie die Wissenschaft vom Mechanismus eines jeweiligen Verhältnisses der zur Gemeinschaft vereinigten Individuen darstellen (ibid. S. 583).

Dies schliesst die Rechtslehre von dem Gebiete der Moral aus; es gilt gleichsam als voreilige Anticipative der Urheber einer Rechtsordnung, wenn sie diese als praktische Wissenschaft hinstellen und der Moral einverleiben. Die Rechtsverfassung ist ein Mechanismus, welcher dem Naturmechanismus analog die Wechselbeziehungen freier Wesen deduziert. „Wie in der Natur die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten des Absoluten die verschiedenen Gestalten der Einzeldinge hervorbringen, so sind die *sittlichen Organismen* die verschiedensten Abstufungen der Urbilder". (Akad. Studium 146.)[1])

Indem wir diese Bestimmung aussprechen, haben wir ihn ebenso in zeitlicher Beziehung eingeschränkt, wie seinen Ausblick erschlossen, dem er in aller Zeit näher zustrebt und dem er sich entwickelnd gestaltet.

Es steht sich in dieser Darlegung der Staat als Mechanismus dem organischen Staate gegenüber. Der mechanische Staat, der seine temporäre Bedeutung und Abgrenzung in dem Mechanismus der augenblicklichen Verfassung hat, ist seinem Ursprung nach ein Produkt der Notwendigkeit oder des Zwanges. Er hat der Idee des

[1]) Vergl. hierzu Stahl: Rechtsphilosophie, I. Abschnitt, Schelling (S. 406), der sich den Grundgedanken Schellings zu eigen macht und Konsequenzen ableitet, die nie in den Konstruktionen gedacht waren.

Digitized by Google

Staates, welche Vernunft heisst, nur als Mittelglied zu dienen und trägt demnach schon seinen Todeskeim in sich. Denn eine nähere Ordnung, die der Vernunftidee näher steht, wird ihn notwendig ablösen. Notwendig, denn in diesem zweiten Reiche der Ideen herrscht ebenso eine Kausalität, deren Ausdruck wäre: mit fortschreitendem Innewerden der Volksvernunft erfolgt notwendig fortschreitende Vervollkommnung des staatlichen Organismus. Analog der naturwissenschaftlichen Konstruktion der Arten, Gattungen, sind Familie, Staat u. s. w. Gebilde der sittlichen Welt.[1])

Wollen wir den Unterschied zwischen dem Staat als Mechanismus und demjenigen als Organismus nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt (in erkenntnistheoretischem Bilde) aussprechen, so wird ersterer nur wenig objektiven Geist haben, während der Staat als „sittlicher Organismus" die höchsten Potenzen des Menschen, wie Wissenschaft, Religion und Kunst auf lebendiger Weise sich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv geworden sind. (S. W. I. 6, S. 575.)[2])

Der Staat als Mechanismus aber enthält immer mehr ein Moment, das ihn vom Naturmechanismus unterscheidet und schon in seiner mechanischen Gestaltung auf seine höhere Bestimmung hinweist. „Er ist die Mechanik der Bewegung freier in Wechselwirkung stehender Wesen." (I. 3, 583.)

An sich wäre diejenige Verfassung die möglichst beste, die auf wenig Eingriffe der freien Wesen gefasst zu sein hat, da doch Freiheit der Individuen den Mechanismus zertrümmert und einen neuen mit mehr Freiheit zu schaffen sich bestrebt. (Dieser Gedanke geht auf die Staatslehre des Aristoteles zurück.[3])

Freiheit und Wechselwirkung sind die wesentlichen Merkmale des lebendigen Organismus und auch dessen Todeskeime, welche der mechanische Staat in sich trägt. Mechanismus heisst die Rechtsverfassung eines Staates, in dem Freiheit und Wechselwirkung noch nicht so weit gediehen sind, um das lebendige und organische Durchdringen der Teile zu ermöglichen. Wäre uns ein logisches Bild gestattet, so bedeutet Mechanismus die Form des Verfassungslebens,

[1]) Akademische Studien a. a. O.

[2]) Vergl. auch Akad. Studium a. a. O.; ganz ähnlich als „sittlicher" Organismus Bluntschli: Staatswörterbuch s. v. Staat.

[3]) S. Zeller: „Die Philosophie der Griechen, 2 II., S. 641; Bluntschli Staatsrecht (München 1863), I. Teil (histor. Rückblick).

in dem die vollziehende (exekutive) Gewalt zu den Teilhabern in kausalem, der organische Staat diejenige Form, in der zwischen allen Teilen ein Relationsverhältnis besteht.

Die Analogie aus dem Reiche der Natur geht bei Schelling so weit, dass er die „zweite Natur", die Rechtswelt, in ihrem Bestehen den Grundformen der Naturkräfte gemäss auffasst. (Ibid. 586.)

Drei von einander geschiedene Grundkräfte bilden das System der Natur — Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion) — und ähnlich soll der Staat diese Dreiteilung der Gewalten aufzeigen. Wie diese drei Grundkräfte von einander unabhängig sind und aus ihnen sich alles Selbständige bildet, so bedeutet die Trennung der Grundgewalten im Staate, sofern diese unabhängig von einander sind, die *rechtliche* Verfassung. Wäre diese Trennung der Gewalten aufrecht zu erhalten und würde sich die Analogie mit der Natur decken, dann wäre diese Art der Staatsverfassung die richtige.

Wir sehen, wie bei Schelling die Analogie mit der Natur nicht nur den Charakter eines heuristischen Princips trägt (Stein: Wesen u. Aufg., S. 31), denn nur der Umstand, dass sich diese Analogie nicht aufrecht erhalten lässt, zeigt uns, wie weit entfernt der mechanische Staat mit seiner Dreiteilung vom Vernunftstaate absteht. Die Dreiteilung entspricht nicht der Naturanalogie, da die exekutive Gewalt infolge der Staatsnotwendigkeit über die andern das Uebergewicht erhält. Es ist aber Schelling mit dieser Analogie durchaus ernst zu thun. Er will dem tiefen Unterschiede Ausdruck geben, welcher zwischen dem Naturmechanismus und dem Staatsmechanismus besteht. Betrachten wir einen Augenblick die Kehrseite der Analogie, indem wir für die Wirksamkeit der drei Naturkräfte ein anthropomorphisches Bild gebrauchen, dann werden wir den Zusammenschluss der dynamischen Wirksamkeit so fassen: Die Eifersucht der drei Grundgewalten bildet in der Natur den dynamischen Prozess eines jeden Lebensphænomens. Im Grunde ihres gegenseitigen Verhaltens — attraktiv und repulsiv — liegt die Ursache des Lebens. Weil sich die Kräfte wechselseitig niederringen, schaffen sie unbewusst das Machtcentrum im Ausdrucke des mechanischen Prozesses. Hier liegen aber Freiheit und Notwendigkeit ineinander, sie durchdringen sich und beziehen sich auf- und durcheinander.

Im Staatsleben aber befinden sich eben diese Begriffe von Freiheit (Individualität) und Notwendigkeit objektive Staatsverfassung in stetem Widerstreit. Und doch sollen diese Grundkräfte den

Digitized by Google

Staat bilden; soll so der Staat Ausdruck freier Bestimmung und objektiv realer Notwendigkeit sein. „Der Staat als Organismus der Freiheit ist der Ausdruck der Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit im Realen.“ (Akad. Stud. 226.) Der Staat trägt die Notwendigkeit und folglich die Zweckmässigkeit in sich, analog der Natur, die alle Autonomie und Autarkie in sich hat. „Der Staat hat ein Recht Staat zu sein.“

Aehnlich wie Aristoteles, wenn er menschliches Gut und Glückseligkeit nur im Staate verwirklicht sieht; und das politische Ausleben als den natürlichen Beruf des Menschen bezeichnet: *ὅτι τῶμ ἡ πόλις ἐστι, χαὶ ὁτι ἄγδρωπορ ζύσει πολιτιχον ζῶον.* (Politik. I. 2. 1253.)

Diese Auffassung des Staates als Bedingung und Vollendung der sittlichen Thätigkeit, die dem sittlichen Ganzen des Menschen zu Durchbildung und voller Ausreife fördern soll, schwebt Schelling sowohl, wie Bluntschli als Grundgedanke des Staates vor. [1])

In dieser Grundanschauung liegt der Doppelgedanke ausgesprochen, wo von der einen Seite das Wesen des Staates als Naturanalogie, auf der andern aber in seinen Idealen für die volle Ausbildung sittlicher Grösse postuliert wird. Daher hat ihn besonders Bluntschli mit Bewusstsein sich zu eigen gemacht, für Schellings Grundanschauung aber bietet er sowohl die Seite der Analogie, wie die Ideale eines Zukunftsstaates. [2]) Und hiermit beginnt der Abschluss der Gedankenreihe. Weil nun im Staatsleben die exekutive Gewalt über die „retardierende Kraft der Staatsmaschinen“ das Uebergewicht gewinnt, ist ein zweifaches möglich. Entweder kann die Verfassung nur durch einen höchsten Willen, der also die ganze Kraft nach innen, wie nach aussen besitzt, erhalten zu werden; oder die Staatsindividuen vereinigen sich zu einer Staatsgemeinschaft (Völkerareopag) zum Zwecke gegenseitiger Gewährleistung der Verfassung. Diese erhöhte Machtstellung, in dem sich die Vernunft zu höherer Objektivierung emporschwingt, soll sich zu den Individuen des Völkerareopags so erhalten, wie sich hinwiederum der einzelne Staat zu seinen Bürgern verhält. Innerhalb des Völkerbundes soll die, die Freiheit realisierende Rechtsverfassung allen Gliedern zur Schranke und zum Schutze dienen. Hier soll dem Einzelnen das freie Spiel der Kräftebethätigung gestattet sein, und die Rechtsidee aus der

[1]) S. Stahl a. a. O. 404; Bluntschli Handwörterbuch: Staat; Recht.
[2]) Dass Aristoteles ein Zukunftsbild vorschwebt, vgl. Zeller, 2. B. 2, 671.

Digitized by Google

Vermählung individueller Freiheit und gesetzmässiger Festigkeit heraus wachsen. Eine solche ist aber nur dann denkbar, wenn sich die Faktoren aus der Betrachtung der Geschichte, als der Geburtsstätte unserer Ideen ergeben. Soll der Parallelismus von Individualität und Gesetzmässigkeit, von Freiheit und Notwendigkeit zur Identität werden, so müssen wir die Faktoren einzeln aufweisen können. Die Geschichte muss uns das Objektive des freien, individuellen Spiels zeigen und nur, wenn sie dies vermag, können wir seine reale Notwendigkeit im Baue der Staatsverfassung erschauen, welche sie über das freie Spiel der Willkür zum objektiven Willen macht. (Ibid. 587.)

Durchblicken wir den bisherigen Gedankengang, dann ergiebt sich folgendes. Die Objektivierung von Ideen ist der Staat. In ihm kommt unsere freie Selbstbestimmung zum höchsten, gesetzmässigen Ausdruck, indem er die Objektivation unserer Ideale, wie Religion, Kunst und Wissenschaft zu innerer lebendiger Einheit sich gestalten und durchdringen lässt. Der Staat gleicht einer der Naturordnung parallel laufenden Reihe, welche mit der Natur dem Gesetze der stetigen Entwickelung unterliegt. Insofern ist er eine zweite Natur. Wie in dieser die Harmonie und das Wechselverhältnis der Naturkräfte den Naturorganismus bildet, dieser hinwiederum einer, seinem Wesen immanenten Tendenz folgt — so der Staat. Die Potenzen und Faktoren des Staatsgebildes sind der Charakter und der Wille des Volkstums.[1]) Daher seine Verfassung, die im steten Werden begriffen, immer mehr Ideale objektivieren soll. Der Begriff des Rechts macht das objektive Kriterium der Staatsverfassung aus und nur in der Verwirklichung dieser Idee — indem sie immer weitere Kreise umspannt — nähert sich die Entwickelung ihrem Ziele.

Soll nun aber diese Konstruktion für wahr angenommen werden, so muss ihr auch die Wirklichkeit entsprechen; wir müssen die Geschichte befragen, ob sich in dem bunten Spiel ihrer Entwickelung der rote Faden zeigt, den man in stetem Aufstieg verfolgt.

Es gilt zu beweisen, ob die historische Entwickelung uns den Uebergang vom mechanischen zum organischen Staat aufweist; zu sehen, ob das Wort des Dichters zutrifft:

„Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde; was der eine verspricht, leistet die andere gewiss."

[1]) Dieselben Gedanken entwickelt Bluntschli: Handwörterbuch der Staatswissenschaft: „Volkstum; Nation".

Digitized by Google

7. Der Begriff der Geschichte.

In der Betrachtung der individuellen Grundlagen einer Ethik als Wissenschaft, hatten wir auf die tiefe Biegung hingewiesen, die Schelling vom Individuum zur Gesellschaft macht. Er mochte die Bestimmungen darlegen und zergliedern, aus dem absoluten Akt der individuellen Handlung ergaben sich für ihn die Data eines Sittengesetzes nicht. Während der Ausgangspunkt der absolute Akt des Individualwollens war, musste er bei Ableitung des Sittengesetzes seinen Ursprung auf socialer Seite suchen, dass er hierbei diesen in das Individuum verlegt, dass ihm die sociale Seite und der Charakter des Sittengesetzes bei aller Synthese individuell bleibt, wird ebenso begreiflich als wahr sein. Begreiflich, wenn wir des Grundzuges der Schellingschen Philosophie eingedenk bleiben, die das Weltbegreifen lediglich und vor allen Dingen im souveränen „Ich" findet. Aber ebenso wahr! Denn ein Sittengesetz richtet sich an den Willen des Individuums und keine Deduktion vermag dies hinwegzuleugnen.

Das haben wir aber aus der bedeutsamen Biegung bei Schelling gelernt, dass der intellektual-subjektivistische Standpunkt nie für die Ableitung einer Ethik ausreicht. Wir betrachten es als unhistorisch, wenn man Individualität als Prius im Weltgeschehen einer wissenschaftlichen Deduktion irgendwelcher Art zu Grunde legt. Vielmehr soll der Ausgangspunkt ein allgemeiner, in der theoretischen Philosophie der kosmische, in der praktischen aber der sociale sein. Dann wird man das Individuum als Abspiegelung der Sociabilität ansehen, und dann das Sittengesetz als sociale Deontologie, von dem allgemeinen socialen Standpunkt ans Individuum gelangen lassen. Der descriptive Teil wird uns die evolutive Aufklärung über Wesen und Umfang des Willens liefern, und aus dem anthropologisch-etnographischen Unterbau wird das Sollen herausreifen. Denn das Individuum ist später als die Gesellschaft. Sociologisch bedeutet der isolierte Mensch einen Grenzbegriff, eine unausführbare Abstraktion. Wir müssen von dem Milieu und seinen Bedingungen auf den Einzelnen schliessen. Die Schellingsche Deduktion hat es uns gezeigt, dass man selbst auf den schwindlichsten Höhen theoretischer Abstraktion für die praktische Philosophie die empirischen Grundlagen nur in dem socialen Zusammenleben und dessen Entwickelungsgeschichte findet. Den Willen reguliert letzten Endes die Umgebung und bestimmt in ihren Idealen die Geschichte.

Digitized by Google

Wie sollen wir die Geschichte definieren? Als freies Spiel ziel- und zweckloser Kräfte, oder als ein Nacheinander von Begebenheiten, die nach innerer Notwendigkeit erfolgen? Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, wie weit man den Begriff der Geschichte fassen will. Ein Problem, das bis auf den heutigen Tag, so jetzt gerade recht, die historische Wissenschaft beschäftigt. Es ist nur zu begreiflich, dass die Abgrenzung des Gebietes eine sehr schwankende und von verschiedenen Standpunkten abhängige ist.[1]) Aber noch schwieriger als die Stofffrage ist die der Methode in ihre Eigentümlichkeit und Abgrenzung gegen die Nachbargebiete auf der einen und gegen die Naturwissenschaften auf der andern Seite.[2])

Schelling wählte zum Ausgangspunkt des Begriffes folgendes: Geschichte ist die Entwickelung zur internationalen Rechtsgemeinschaft und zur gegenseitigen Stützung und Gewährleistung der Verfassung. (S. W. I., 3., S. 588 ff.) Wie kommt er aber zu dieser Auffassung und begrifflichen Determination der Geschichte und wie verhält sie sich zu seiner Totalanschauung?

Wir haben schon bei Erörterung der Individualethik Schellings auf den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit hingewiesen. Diese gegensätzlichen Begriffe sollen in der individuellen Handlung vereinigt und durchgebildet werden. Freiheit und Notwendigkeit, oder Willkür und Gesetzmässigkeit werden im Individuum durch das *Gattungsideal* vereinigt. Dieser Grundgedanke gilt nur für die Bestimmung der Geschichte als Wissenschaft; nach dieser Bestimmung der Geschichte als der Verwirklichung dessen, was das Individuum anstrebt. Die Geschichte wird Gattungsgeschichte sein. Das Individuum als solches hat keine Geschichte in wissenschaftlichem Sinne; denn nicht das zeitliche Nacheinander von historischen Begebenheiten bilden den Charakter der Geschichte. Aber ebenso verwahrt sich Schelling gegen den Begriff des a priori, als den Nerv des historischen Lebens.

Auf die eine Seite der Analogie — der individuellen — haben wir verwiesen; als Ausschnitt der Gattungsgeschichte ist das Individuum in seinem Streben nach einem Ideal uns entgegengetreten; und wir kehren jetzt die Analogie um, indem wir das individuelle Streben nach Idealität im Handeln, als den Nerv der Gattungs-

[1]) S. hierzu P. Barth: Sociologie 1897, Einleitung, S. 8 ff.

[2]) Vgl. H. Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 229 ff.; K. Lamprecht: Die historische Methode, 1900.

thätigkeit erkennen, die Geschichte als das *Werden* eines Gattungsideals aufgefasst haben.' Die zweite Seite der Analogie besteht in dem Vergleich mit dem Naturgeschehen. Wenn wir die Objekte der Natur im Entstehen und Vergehen, in ihrer Geschichte auffassen, so werden wir dies mit einer zweifachen Einschränkung thun (ibid. 588). Erstens werden wir nur insofern von einem historischen Charakter der Ereignisse reden, in wie weit diese auf menschliche Handlungen Einfluss nehmen; die Natur als tote Wirksamkeit hat keine Geschichte. Eine weitere Einschränkung haben wir zu machen, indem wir die Wirksamkeit der Naturobjekte nicht in dem Teil ihres Verlaufes würdigen, welcher sich mit a priorischer Gesetzmässigkeit abwickelt. Insoweit die Natur in stetigem Hervorbringen und Vervielfältigen der Typen wirkt, kann sie nicht historischen Charakter haben. In diesem Sinn meint Schelling: „Die Willkür ist die Göttin der Geschichte" (ibid. 589). Würden wir uns eine Geschichte der Natur denken, so dürfte diese nicht eine solche der Natur*objekte* sein, sondern eine Darlegung der hervorbringenden, lebenden Natur.

In dieser Begriffsumgrenzung liegen die Probleme ausgesprochen, die immer wieder in dem Vordergrund methodischer Diskussionen stehen. Die scharfe Abgrenzung der Naturwissenschaft von der Geistesgeschichte bei Schelling mit der ausgeführten Erklärung, wonach das Gebiet der Naturwissenschaft im wesentlichen ein descriptives Geschäft sei. Der Charakter der Naturwissenschaften als *Gesetzes*beschreibungen, als Wissenschaften, die „nach erkannter Regel die *periodische Wiederkehr* der Naturerscheinungen beschreibt" (ibid.) scheidet sie völlig von den historischen *Ereignis*wissenschaften. Diese hat es, um in Schellings Sprache fortzufahren, mit Ereignissen zu thun, „welche weder mit absoluter Gesetzmässigkeit, noch auch mit absoluter Freiheit" erfolgen. Es ist die Wissenschaft der Rhythmen. (Stein: Sociale Frage).

Diese scharfe und wohlbegründete Begriffs- und Grenzscheidung hat neuerdings in der sociologischen Diskussion des organischen Problems die grösste Beachtung erfahren. Das geschichtliche Ereignis als ein Einmaliges dem denknotwendigen Naturgeschehen entgegen zu stellen, dürfte das Entscheidende gegen die organische Methode für ihre Anwendung auf die Geisteswissenschaften sein.[1])

[1]) Vgl. Ludwig Stein: Wesen u. Aufg. d. Sociologie, S. 11; die sociale Frage etc., S. 39, woselbst Windelbands Scheidung der Natur u. Geschichte als Ereignis und Gesetzeswissenschaft beleuchtet ist.

Hierzu: Paul Barth: Fragen der Geschichtswissenschaft in Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie 1899/1900. I. u. II. Artikel.

Der zweite bedeutsame Gedanke, der Schellings Definition zu Grunde liegt, betrifft das Verhältnis des Individuums zur Gattung. Geschichte als Wissenschaft besitzen nur solche Wesen, die eine Aufgabe, ein Ideal zu verwirklichen haben. Das Individuum als solches besitzt so wenig eine Geschichte, wie die Naturobjekte in ihrem Entstehen, Wachstum, Blühen und Vergehen unter den Gesichtspunkten des historischen Charakters anzusehen sind. Eine Geschichte hat nur die Gattung, weil diese Bestimmungen und Aufgaben erfüllt. Dem entsprechend liegt in dem Begriff der Geschichte die Kontinuität der Individuen, als Träger der Gattungsideale und da sie die Träger der Ueberlieferung und Tradition sind, verläuft die Geschichte in einem Fortschritte, welcher durch die Verwirklichung der Ideale gekennzeichnet erscheint. Aber trotz dieser strengen Determination des Individuums seitens der Gattungsideale, verläuft die Geschichte nicht mechanisch, denn dann wäre sie berechenbar, wie die Wirksamkeit der Naturobjekte. Das wesentliche der Geschichtsbetrachtung bleibt immer die Verästelung und Vervielfältigung des Geschehens, das seinen Grund in den verschiedenen, individuellen Charakteren der Träger hat. Denn die Persönlichkeit verschwindet nicht im Gattungsdienst. Sie bleibt Individuum auch in der successiven Aufeinanderfolge als Glied der historischen Kontinuität. Und gerade in der individuellen Gestaltung, die das Gattungsideal im einzelnen Träger erhält, in seinen Irrungen, welche das historische Individuum im Interesse des Gattungszweckes durchmacht, liegt die Fülle des historischen Geschehens. Diese erhebt die Geschichte zu einer eigenen Wissenschaft.

Betrachten wir sonach die Bestimmungen, welche Schelling für das geschichtliche Werden in Betracht zieht, so werden wir an die von Wilhelm von Humboldt erhobene Forderung gemahnt, „Freiheit und Mannigfaltigkeit der Situationen“ aus denen die „Kraft der Individuen erwächst und die mannigfaltige Verschiedenheit hervorgeht“ bilden das wesentliche der historischen Betrachtung.

Auch hier haben wir es mit jener Duplicität in der Forschung des Weltgeschehens zu thun, der wir bei Schelling so oft begegnen. Auch in diesem Gedanken waltet der bei ihm so oft wiederkehrende Gesichtspunkt, dass alles seiende Produkt einer Zweiheit des Wirkens ist: Individuum und Gattung, Freiheit und Gesetzmässigkeit, individuelles Streben und objektives Gattungsideal. In diesen Gegensätzen bewegt sich die Geschichte und in ihren Verhältnissen liegen

die Aufgaben, welche eine Philosophie des Geschehens ins Auge zu fassen hat.

* * *

Die Philosophie der Geschichte hat vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus die Frage zu beantworten, wie eine Geschichte überhaupt denkbar sei.[1]) Diese Frage hat um so grössere Bedeutung, da alles Seiende nur vom Bewusstsein gesetzt erscheint. Schelling antwortet mit grösster Klarheit: Wenn das Bewusstsein in der transcendentalen Philosophie die Natur setzt, so ist eben dieses setzende Bewusstsein Resultante der Geschichte. Es wäre Bewusstsein mit diesen seinen Bestimmungen nicht möglich, wenn nicht die ganze Reihe der Geschichte diesen Verlauf genommen hätte. Von diesem Gesichtspunkte aus heisst Geschichte nicht die fortlaufende Erzählung von Begebenheiten, sondern recht eigentlich Erklärung des Bewusstseins und seine Faktoren. So könnte man die Geschichte einmal von der Gegenwart beginnend, retrospektiv in die Vergangenheit verfolgen (Ebend. 590).

Das Individuum bedeutet nur den Durchgangspunkt des historischen Prozesses, welcher in der Verwirklichung des Zieles der universellen, rechtlichen Verfassung besteht. Somit würden aber nicht alle Begebenheiten, sondern nur ein beschränkter Teil in Betracht kommen und der Gesichtspunkt für die Geschichtswissenschaft läuft Gefahr, einseitig subjektivistisch zu werden. Aber es giebt nichts in der Geschichte, das nicht mittelbar oder unmittelbar auf das individuelle Bewusstsein gewirkt hätte und der Verlauf der Geschichte ist das Hinausstreben zur Realisierung des Weltbürgertums (ibid. 590).

Diese Betonung der Geschichte als politischer Entwickelung — ähnlich geschieht dies später bei Bluntschli — geschieht mit Hintansetzung der andern kulturellen Triebfedern und Faktoren, ohne die wir vom heutigen Stande der Wissenschaft, Geschichte gar nicht denken können. Das einseitige Hervorheben und Isolieren der Rechtsidee, als alleiniger Faden im Labyrinth des geschichtlichen Lebens, erfolgt hier in fast naiver Weise. Der Fortschritt in Kunst und Wissenschaft gehört nicht zur Betrachtung der Geschichte, diese Einseitigkeit einer Abstraktion dünkt uns heute ganz unhistorisch. Man mag über den Verlauf der Historie teleologisch denken oder

[1]) A. a. O., S. 590, ff.

nicht, mag in ihm mit den Ideologen (Schelling) die Entwickelung zur vernünftigen, universellen Rechtsidee erkennen, so umspannt doch immer noch diese Idee die Fülle der Geschichte nicht.[1]) Die beschränkte Auffassung der Geschichte als Entwickelung zur Rechtsidee, wäre als ethisches Postulat für die Individual- wie Social-Ethik berechtigt, ein Gedanke, den wir besonders als Aufgabe des Staates mit der ganzen Zähigkeit des Schellingschen Denkens vertreten sehen; zumal er in richtigem Bilde dieses Ideal der allgemeinen, von den Staaten gegenseitig gewährleisteten Rechtsidee, als Ziel und Grundlage eines Staatenbundes betont.[2])

Eine Philosophie der Geschichte wird stets die Aufgabe haben, die empirische Vergangenheit nicht im sinnlosen, zufälligen Neben- und Nacheinander aufzuzählen, sondern in diesen scheinbar unzusammenhängenden Ereignissen leitende Gedanken und Motive zu erblicken. Ein solcher Gedanke mag ja die von Schelling (Bluntschli) gewünschte Verallgemeinerung der Rechtsidee sein. Es ist aber dann doch ein Isolieren und Herausheben eines Gedankens, und wäre es auch die mächtigste Idee. Das empirische Material, die grosse Stofffülle der Geschichte leidet darunter. Andererseits bleibt es allerdings wahr, wenn wir den Begriff der Geschichte in vager Allgemeinheit fassen, es schwer wird zu sagen, was nicht Geschichte sei! So scheint es denn doch unvermeidlich, aus der Fülle des historischen Geschehens einen Gedanken herauszugreifen und ihn als Massstab und Grundstock für die Entwickelung anzunehmen. Die Schellingsche Annahme der Idee zum universalen Rechte wäre denn auch ein Kriterium historischer Progression. Das Kriterium *χατεξ᾽* ist es nicht. Diesen Gedanken aus dem Gesamtleben abheben und die Fortschritte von Künsten und Wissenschaften ausser Acht lassen, wird dem historischen Leben nicht gerecht. Vielmehr muss in der Betrachtung der Geschichte, die Entwickelung von Kunst und Wissenschaft im Vereine mit der Verwirklichung der vernünftigen Rechtsidee, der Gleichheit aller angenommen werden.

Schelling begründet seine Geschichtsbetrachtung mit dem Hinweis, dass der Fortschritt der Rechtsidee das einzig untrügliche Kriterium für die Behandlung des historischen Lebens sei. Der oft angeführte

[1]) Vgl. P. Barth Sociologie: der Abschnitt, die ideologe Geschichtsauffassung.

[2]) Bluntschli in Handwörtb., Artikel Recht, Rechtsverfassung, Geschichte.

Fortschritt der moralischen Idee, wie derjenige in Kunst und Wissenschaft, entziehe sich der Betrachtung. Aber ein tieferes Argument klingt hier bei Schelling durch. Fortschritt in der Geschichte ist für ihn gleichbedeutend mit Zunahme eines positiven Bildungs- oder Ideengewinnes. Nun zeigt uns aber die Geschichte bedeutender Kulturvölker (z. B. Römer), dass die Entfaltung technischer und intellektueller Fertigkeiten parallel läuft, zu oft mit dem Verfall der Sitten (ebend.). [1])

Die allmähliche Verwirklichung der Rechtsidee als Wertmesser angenommen, kann man die Annäherung zu diesem Ziele weder empirisch nachweisen, noch auf dem a priori, sondern sie ist ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden, handelnden Menschen.

8. Socialer Charakter des kategorischen Sittengesetzes.

Analog den Betrachtungen jedes Naturdinges, ist der Hauptcharakter der Geschichte das Facit von Notwendigkeit und Freiheit. Das Ideal der Geschichte erkannten wir in dem Hinstreben zur allgemeinen Rechtsverfassung; dies die Bedingung der Freiheit, wie diese hinwiederum von jener bedingt wird. Keine Freiheit, ohne einer Rechtsverfassung verbürgt zu sein; keine Rechtsverfassung ohne Freiheit! Da sich somit beide bedingen, kann keiner die Priorität zuerkannt werden. Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein! Indem ich frei zu handeln glaube, bin ich beschränkt; unbewusst lenkt meine Handlung in Bahnen ein, die möglicherweise gar nicht beabsichtigt waren.

Dies der transcendentale Ausdruck für Vorsehung oder Schicksal, ohne dass wir uns dabei etwas deutliches dächten. Die Annahme einer unbewussten, verborgenen Notwendigkeit gehört zur Begeisterung im Handeln. Das blosse Pflichtgefühl reicht nicht aus zur Aufopferung für die Gattung, so man nicht die Ueberzeugung von dem unaufhaltsamen Fortschritt derselben hat. Es muss etwas mehr als menschliche Freiheit sein, auf das unbewusst gerechnet wird. Will man die Sache erklären, so darf man nicht bei der Annahme einer Vorsehung stehen bleiben, denn diese erklärt nichts. Das Notwendige oder Unbewusste unserer Handlungen liegt im *Gattungszwecke;* suche

[1]) Diese Mittelstellung zwischen Rousseauschem Naturalismus und universalhistorischem Optimismus ist für Schelling höchst charakteristisch. S. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, S. 166.

ich nach dem Objektiven in der Handlung des Einzelnen, so finde ich dies in der moralischen Weltordnung. Das Individuum handelt ohne zu Wollen für einen absoluten Zweck, den die Gattung und nur diese verwirklichen kann. Moralische Weltordnung aber heisst, synthetische Uebereinstimmung aller Intelligenzen der Gattung. Jede Intelligenz in ihrem Wirkungskreise mag sich, als ein Ausschnitt dieser Weltordnung fügen. Jene Weltordnung existiert nur, insoweit alle andere mit mir gleich sind. Das Objektive, das eine Art meiner Anschauung ist, bildet die Geschichte; in dieser aber wirkt die Gattung, nicht das Individuum. Die Lösung des Freiheitsproblems, welche Schelling für die Geschichte aufhob, liegt demnach folgendermassen: Die Ziele und Zwecke, deren Verwirklichung die Gattung anstrebt, sind für die einzelne Intelligenz das Notwendige, was in dieser unbewusst wirkt. Der kategorische Imperativ erhält eine sociale Umwertung und lautet: Wolle, dass dein Unbewusstes, Bewusstes werde (S. W. I. 600 S., III. B.)! Trachte die nötige Synthese zwischen deinem Wollen und dem Gattungswirken durch deine Freiheit zu fördern!

Strebe nach absoluter Identität mit der Gattungsvernunft!

Die Lösung des Freiheitsproblems wird so umgangen, indem er das Handeln in bewusstes und unbewusstes scheidet. Absolut individuelle Freiheit angenommen, wäre die Geschichte ein Schauspiel blind wirkender Kräfte, da kein Aufstieg, kein Enden der Entwickelung aufzuweisen wäre. Und in der Identität, welche sich durch die Geschichte zieht, lösen sich die Gegensätze des Absolut-Freien und Notwendigen. — Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt Schelling die Einteilung der Geschichte, wie sie später bei Comte zur Grundlage seiner Periodeneinteilung gemacht — und wie sie der ideologen Geschichtsauffassung besonders in Frankreich geläufig war.[1]) — Die erste Epoche des Weltgeschehens ist die bewusstlose, vom Schicksal beherrschte, wo der Mensch im „goldenen Zeitalter“ lediglich den Eingebungen des Instinktes folgt. Doch bald geht der Glanz der alten Welt verloren; es folgt der Untergang der alten Kulturreiche, auf deren Existenz wir heute nur noch aus den gigantischen Ruinen schliessen. Diese Epoche stellt den Kampf von Sinnlichkeit und Vernunft dar; diese erwacht und jene muss schwinden! — Die zweite der Epochen wird statt des Schicksals von der Natur als Gesetz

[1]) Siehe hierzu P. Barth: „Sociologie, ideologe Geschichtsauffassung.“

regiert. An die Stelle der dunklen Macht tritt der Naturplan. Diese Periode beginnt mit der römischen Republik, während welcher Zeit sich die Willkür in Eroberungszügen offenbart. Sie verbindet die Völker und hebt die Scheidewand der Sitten, Kunst und Wissenschaft auf. Was in dieser Epoche geschieht, unterliegt dem Naturgesetz und zollt in seinem Untergang dem ewig waltenden den Tribut! Wo Natur und Schicksal zur Versöhnung vereint erscheinen, da wird die dritte Epoche beginnen. Wann diese anbricht, wissen wir nicht. In ihr sollen wieder die edlen Menschen der ersten leben und „wenn diese sein wird, dann wird auch Gott sein“ (ibid. 604).

Wir können diese Gedankenreihen Schellingscher Anschauungen nicht besser schliessen, als mit der Würdigung, die Jodl der Ethik Fichtes und Hegels angefügt: „Die schöpferische Genialität der Individuen ist die Form, durch welche sich der substantielle Gehalt der Vernunft, die ewige Idee zur Darstellung bringt. Das Individuum hat seinen Wert in dem, was es im Dienste der allgemeinen Vernunft leistet; das Allgemeine seine Wirklichkeit in dem Masse, als es sich im Individuum zu persönlichem Leben verkörpert (II. Bd., S. 125).

II. Kapitel.

Die organische Methode in der Sociologie.

Inhalt und Form einer jeden Wissenschaft sind voneinander unzertrennlich, wie Inhalt und Form der Dinge in Wirklichkeit nur miteinander verbunden vorkommen. Der denkende Menschenverstand, der an die Dinge herantritt, um sie zu erkennen, wird die Form der Erkenntnis dem Inhalt anpassen. Er wird suchen, der Natur des Erkenntnisobjektes Herr zu werden und möglichst viele Seiten desselben so zu erfassen, dass eine Erklärung des Wesens bestmöglichst in das System seines Erkenntnisvermögens sich einreihen lasse. — Auf der einen Seite schafft also der Stoff, den wir erkennen wollen, die Methode, nach der wir ihn beschreiben, zergliedern, in seinen Veränderungen anschauen, aus einem frühern Zustand sein jetzt kausal ergründen, und Schlüsse ziehen über die voraussichtlichen Veränderungen, die er unter gewissen Umständen erleiden wird. — Dass wir schon bei der primitivsten dieser Betrachtungen nicht ganz passiv verfahren, leuchtet ein, denn *wir* erkennen, d. h. wir wollen unserem momentanen Bewusstseinsinhalt neue Inhalte zuführen und dies wird uns nur gelingen, so wir die neuen Erfahrungen den bisherigen dermassen anreihen, dass zwischen beiden Bewusstseinsreihen das Gleichgewicht hergestellt wird. Wir würden sagen, das subjektive Sicherheitsmoment bei der Herstellung der Gleichheit zwischen einem neuen Erkenntnisinhalt und unserem erkennenden „Ich“ findet sich im Zustand der intellektuellen Zufriedenheit. In diesem Sinne gilt das Wort Spencers, „dass jedes Erkennen im letzten Grunde ein Wiedererkennen sei“. Der subjektive Bewusstseinsinhalt bildet gleichsam den Raisonnanzboden für alle neu hinzutretenden Erkenntnismomente. Nach dieser Seite hin gilt die Grundthatsache unseres erkennenden Geistes und seine Schranken die Form für jedes System des Wissens.

Schon der Begriff als Definition eines Dinges im Sinne der formalen Logik wird überwiegend von einem subjektiven Moment bestimmt. Daher sind Begriffe die Ausdrücke der Arbeitsfunktion, beschränkt von dem Umstande unserer psychischen Verfassung. Eine

Begriffsbildung in abstracto verlangt die vollständige Aufnahme aller wesentlichen Merkmale des Objektes in die Definition.[1]) Die Geschichte eines jeden wissenschaftlich formulierten Begriffes (abgekürztes Urteil) zeigt uns aber, dass unsere Begriffsbildung die Merkmale der Dinge in einen Ausdruck so zusammenfasst, wie es dem Leitmotiv des Denkens entspricht. Aus der Fülle der Merkmale eines Wissensobjektes werden solche Eigenheiten als wesentliche angenommen und zum Abstraktum verdichtet, die dem leitenden Gedanken der Betrachtung heuristisch an die Seite treten. Das Leitmotiv entspricht in der Begriffsbildung der *Zweck*anwendung bei der begrifflichen Vereinheitlichung.

Ein Zweck, in diesem Falle Erkenntniszwecke, liegen der Begriffsbildung zu Grunde; und dies gilt ebenso von jedem System des Forschens. Jede wissenschaftliche Klassifikation erfährt ihre ursprüngliche Grenze in dieser Zweckanwendung. Und jedes Einteilungsprincip trägt in seinem Werte die Relativität dementsprechend in sich. Daher lassen wir im Laufe der Geschichte eines Begriffes Merkmale fallen und erblicken neue, als das Wesentliche der Dinge; wir ändern unaufhörlich unsern Standpunkt in der Klassifikation der Dinge. Denken wir beispielsweise an die veränderte Methode der Klassifikation im Pflanzenreich seit Karl Linné. Die Einteilung in vierundzwanzig Klassen nach der Zahl der Staubfäden zeigt ein methodisches Leitmotiv, welches der neuere physiologische Stand der Naturwissenschaften überwunden hat. Gewiss sind die Merkmale Linnés nicht überwunden, wohl aber die *Zweckanwendung* in der Methodenstellung wurde eine andere. Das Mitdenken eines bestimmten Grundes giebt den Ausschlag für die synthetische Verknüpfung der Mannigfaltigkeit der Merkmale zum Begriff.[2])

Die Heraushebung gewisser Merkmale wird im wesentlichen bestimmt von der allgemeinen Anschauung über die Stellung des Dinges, dessen Betrachtung vor uns liegt. Die Methode einer Wissenschaft wird bestimmt von dem Gesamtbilde unserer Weltanschauung. Jedes neue Phänomen der Wissenschaft wird nach der Analogie des bisherigen Wissens zu bestimmen gesucht.

---

[1]) Es wäre dies etwa diejenige Funktion im Prozesse der Synthese, die Lotze als „die vierte Ordnung in der »Verknüpfung der Eindrücke«“ bezeichnet. Logik, 1880, S. 37 ff.

[2]) Vergl. Lotzes Logik a. a. O.

So gering auch der logische Wert des sogenannten Analogieschlusses anzuschlagen sei, da er — um Lotzes Einwand zu wiederholen — entweder nichts neues lehrt, oder unvollständiges aussagt. Die Grundlage alles wissenschaftlichen Verfahrens beruht auf Analogiedenken. — Von diesem Gesichtspunkte haben wir die Methode der Gesellschaftswissenschaft zu betrachten, die zur Erklärung der socialen Erscheinungen die Gesellschaft als Organismus begreift. Nur dieser, wir möchten fast sagen, erkenntnistheoretischen Nötigung zufolge, kommen die Organiker zu ihrer Anschauung. Die organische Betrachtungsweise der menschlichen Gesellschaft ist ebenso, wie jede in Erscheinung tretende Form der Erkenntnis (Methode) aus dieser allgemeinen psychologischen Notwendigkeit herausgewachsen.

Gegenstand der Sociologie bildet die Gemeinschaft der menschlichen Individuen in ihrem Zusammenleben durch und für einander. Das Individuum in seinen Beziehungen zu denjenigen Institutionen und Einrichtungen, an denen es partizipiert, um Zwecke zu erreichen, die es nur in Gemeinschaft mit gleichgesinnten *erreichen* kann. Diese Definition der Gesellschaftswissenschaft enthält für uns alle Momente, um die es sich in der Methodenfrage handelt. Gegeben wird uns auf der einen Seite der objektive Geist (die Summe der Einrichtungen und Errungenschaften des gemeinschaftlichen Lebens der Individuen; dem gegenüber steht das isoliert gedachte Individuum. Die Sociologie soll das Verhältnis dieses Zusammenlebens bestimmen. — Auf der andern Seite wird das Individuum, wie die Gesellschaft in ihrer Gemeinsamkeit, von Zwecken abhängig gemacht, die sie für einander verwirklichen sollen. — Die Sociologie soll erklären, welche Gesetze in dem Verhältnis walten und welchen Regeln das Wesen der socialen Gemeinschaft unterworfen sei. In diesem Sinne wird ihre Aufgabe sein, den Einfluss socialer Gemeinschaftsformen (Recht, Sitte, Ehe, Staat u. a.) auf die Entwickelung des Sittlichen im Individuum nachzuweisen. Neben und über dieses descriptive Geschäft erhebt sich sodann die normative Aufgabe der Festlegung des socialen Sollens. — Diesen Aufgaben gerecht werden, wollte die organische Methode. Die Möglichkeit einer *Beschreibung* des gesellschaftlichen Neben- und Durcheinanders war nur möglich, wenn man es bestimmt, ob wir es hier mit einem Problem der Natur- oder der Geisteswissenschaft zu thun haben.

Die Scheidung alles Wissens in diese zwei Klassen gilt sicher als das Produkt wissenschaftlicher Arbeitsteilung, die begünstigt wird,

wenn man in erkenntnistheoretischer Abstraktion die Scheidung zwischen „Geist“ und „Natur“ auf die Spitze treibt.

H. Rickert[1]) hat neuerdings den Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft dahin formuliert, dass die Naturwissenschaft in ihrer Begriffsbildung sich immer mehr zu allgemeinen Abstraktionen erhebt, wobei den naturwissenschaftlichen schon „in ihrer primitivsten Form, in der Beschreibung“, die anschauliche Mannigfaltigkeit schwindet. Das Gemeinsame, welches ein Begriff in sich schliesst, unterscheidet sich wesentlich von „den Anschauungen im Denkprozess“, die den Begriffen entsprechen. Daher gehört es zum Ideal der Naturwissenschaft, Begriffe des Individuellen zu eliminieren, d. h., dass wir von allen körperlichen oder geistigen Vorgängen, insofern sie nur einmal an dieser bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit vorkommen, aus unsern Begriffen ausscheiden.

Bei unserer naturwissenschaftlichen Begriffsbildung schalten wir das Individuelle aus „und wir kümmern uns nur um das, was vorhanden sein muss, wenn der Name angewendet werden soll. Wir setzen unwillkürlich die Wirklichkeit in Begriffe um und meinen dann, dass, weil wir immer wieder etwas finden, das unseren Begriffen entspricht, eine Wiederholung der Wirklichkeit vor uns zu haben“.[2]) — Die historische Methode hat die Lücken der naturwissenschaftlichen zu ersetzen, sie soll die Dinge in ihrem individuellen, einmaligen Sein darstellen. Sie hat das einmalige Geschehen an bestimmten Stellen des Raumes und der Zeit zu zeigen. Die Geschichte ist die Darstellung des Besondern, während die Naturwissenschaft dem Allgemeinen seine Aufmerksamkeit schenkt.[3])

[1]) „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, 1896. Seite 229.

[2]) A. a. O., S. 237.

[3]) Zu dem Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und historischer Methode, wie ihn Rickert aufstellt, haben wir zu bemerken: Es unterliegt keinem Zweifel, dass man den Gegensatz zwischen Natur- und Geistesgeschichte nicht in der Art der Darstellung der Gebiete zu suchen hat. Die Ausschaltung der Anschauungen aus den naturwissenschaftlichen Begriffen, das Hinstreben zum Allgemeinen, die Feststellung typischer Merkmale in einen Begriff — das ist eine fundamentale Thätigkeit unseres percipierenden Geistes. Sie wird auf allen Gebieten angewandt. Und selbst die historische Methode im Sinne Rickerts wird zu Verdichtungen zu Begriffen vordringen, wenn anders sie Wissenschaft sein soll. Dass aber beide Methoden verschieden sind, wird denn doch an den Gebieten liegen.

Die allgemeinen Principien der Erkenntnis drangen auf die Wesenseinheit aller Dinge der Welt. Der Mensch wird immer mehr der Skala der animalischen Stufenleiter eingereiht; in seinen Individualfunktionen wirken die Gesetze des animalischen Lebens. Hierbei wird natürlich die gesteigerte Thätigkeit des Seelenlebens vollauf berücksichtigt und der Unterschied zwischen associativem und apperceptivem Denken in ihren Konsequenzen vollends anerkannt. — In den allgemeinen Principien aber sind es die Gesetze der ganzen übrigen Natur, die in ihrem Walten auch für die Gesellschaft und ihre Bildungen und Institutionen massgebend sind. Diese allgemeinen Gesichtspunkte der Betrachtung waren für die durchgebildetste Form der *organischen* Methode ausschlaggebend. Paul Lilienfeld geht gerade von diesem Standpunkte aus, wenn er sich die Frage vorlegt, zu welcher Klasse der Wissenschaften die Probleme der Sociologie gehören. Er entscheidet sich für die Einreihung der Gesellschaftswissenschaft in die naturwissenschaftliche Betrachtung (Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft, Bd. I, S. 14). Von dieser allgemeinen Entscheidung wird es abhängen, ob die Forschungsweise analytisch oder synthetisch zu verfahren habe. Denn in der Scheidung von Natur- und Geisteswissenschaft giebt die Methode an.

Wir können nicht umhin, zu bemerken, dass gerade dieser Ausgangspunkt bei Lilienfeld uns bedenklich erscheint. Denn die Methode macht diese Scheidung nicht aus. Die induktive Art sowohl wie die deduktive, sind logische Operationen, die bei jedem Problem der Wissenschaft angewandt werden. Die Merkmale eines Dinges beschreiben, sie zusammenfassen und zum Begriff des Typus, Genus, der Klasse verdichten (induktiv) und aus einem Obersatz (Begriff) so viele einzelne Merkmale und Eigenschaften herausschälen (deduktiv), sind Operationen, die man kaum auf eine der beiden Klassen beschränken kann. Beide Arten des Schliessens sind die Formen jeder Erkenntnis und haben als reine Verstandesfunktionen mit dem Wesensgehalt der Dinge nichts zu thun . . . Wir weisen nur darauf hin, wie gefehlt es erscheint, auf die Scheidung der Methode vom Inhalt nicht gehörig zu achten.

So verschiebt sich in diesem Falle das ganze Problem. Ausgegangen vom Suchen nach Klassifikation der socialen Phänomene, macht er diese von der Methode abhängig, um sodann ohne jeden Uebergang die Sociologie in die Skala der Naturwissenschaften einzureihen. —

In den Naturwissenschaften haben wir es mit der Erklärung von Aeusserungen gewisser Kräfte zu thun, die uns ihrem letzten Sein nach unbekannt sind. Wir erfahren nur Erscheinungen, die Resultate des Zusammenwirkens der Kräfte sind. Kräfte und ihre Ergebnisse sind der Ausdruck des Verhältnisses von Ursache und Wirkung (S. 20—25).

Unser Wissen von der Natur ist demnach ein relatives. Dieselbe Erscheinung gilt aber auch von der Gesellschaft und ihren Kräften. In der Gesellschaftswissenschaft haben wir den kausalen Zusammenhang der Kräfte, wie sie sich uns in den Resultaten darbieten, zu verfolgen.

Man kann es aber nicht bei dem erkenntnistheoretischen Vergleich bewenden lassen. Die Relativität der Erkenntnis der Erscheinungen in Natur- und Geistesoffenbarung reicht nicht aus für die Identität beider Gebiete. Denn relativ sind unsere Begriffe von den Dingen und die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen. Dass wir beide Wissenssphären nur bis zu einem gewissen Grade vollkommen erkennen, liegt in der Natur unseres Erkenntnisvermögens, kann also den Inhalt, selbst den Erkenntnisinhalt, nicht bestimmen. Lilienfeld, der die Relativität der Erkenntnis von Spencer entlehnt[1]) und selbe seiner Theorie vom „realen Organismus“ zu Grunde legt, macht sich der petitio principii schuldig, die sein Vorbild in erhöhtem Masse begeht. Und ehe noch die Analogie zwischen Naturwissenschaft und Geistesgeschichte aus der Relativität der Erkenntnis erhärtet, wird der Satz umgekehrt, indem er die Relativität selbst aus der Analogie beider beweist (S. 41). Er sieht das Durchdringen des Relativitätsprincips als den Rahmen für den Fortschritt der Wissenschaften auf allen Linien der Forschung. Von Bacon für die Naturwissenschaften eingeführt, durch Kant der Geisteswissenschaft gewonnen, werden die absoluten Principien immer mehr aufgegeben.

Es ist hier des Ortes nicht, weiter auf die erkenntnistheoretischen Grundfragen einzugehen. Wir begnügen uns damit, zu zeigen, welch mannigfache Gedankenelemente die Formulierung der organischen Methode für die Geisteswissenschaften bestimmt hatten.

---

[1]) Vergl. Paul Barth, Philosophie der Geschichte s. v. Lilienfeld. Es ist, unseres Erachtens, nach der Lektüre Lilienfelds müssig, seine Bekanntschaft mit Spencer beweisen zu wollen, da sie dem ganzen ersten Band grundlegend dient.

Den Ausschlag für die organische Betrachtung giebt ein umfassendes allgemeines Gesetz, das die Einheit der Phänomene des socialen Lebens mit dem Leben der Natur annimmt. „Die ganze Natur bildet eine Stufenfolge von Ursache und Wirkung und diese endet nicht beim Menschen, sondern leitet von diesem zu den Organisationen, die entsprechend der Natur einen realen Organismus bilden.“ (S. 25.) Das Princip des Organismus sieht die neuere Organik in der durchgängigen substantiellen Einheit der Welt in allen ihren Teilen. Von der unbelebten Natur bis zu den Gemeinschaften der Menschen zieht sich dasselbe Band hindurch, ungeachtet des Eingeständnisses, dass die Socialwissenschaft es mit dem *vernünftigfreien Willen* und seinen Aeusserungen zu thun hat.

Der Faden, der die gesamte Reihe der Organisationen durchzieht und sich mit dem Zunehmen der Organisation steigert, ist das Hinausstreben nach Zwecken. Zur Kausalität des Naturlebens tritt die Teleologie immer bewusster hinzu.[1]) Diese wird immer mehr durch Relationen erreicht.

Sie bedingt ein notwendiges Zusammengehören der Teile des Organismus und die Wirksamkeit für einen gemeinschaftlichen Zweck. Dass gerade mit der bewussten Zwecksetzung eine Reihe von Phänomenen in das Leben der socialen Organisation eintritt und hierdurch eine neue und umfangreiche Grundlage für das social-psychische Schaffen wird, hat in der Organik nie seine Beleuchtung erfahren.[2]) Mit dem bewussten Auftreten des Zwecksetzens gelangt im Leben der socialen Gemeinschaft eine Tendenz zur Herrschaft, die alle Organismen aufs lebhafteste in ihrer Entfaltung bestimmt. Aber indem diese Tendenz zur Herrschaft und Bestimmung des socialen Lebens gelangt, werden Imponderabilien eingeschoben, die nur in einer umfassenden social-psychologischen Betrachtung untersucht und auf ihren Einfluss für die Gestaltung des Verhältnisses des Individuums zum „objektiven Geiste“ im weitesten Verstande geprüft werden können.

Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf die Elemente, die in der organischen Methode zusammenschmelzen. An dem Grundgedanken der Einheit des Psychischen und Physischen müssen wir festhalten; in ihm liegt das Bleibende der Methode, das sowohl bei ihren ältern Vertretern (Schelling, der historischen Rechtsschule, Bluntschli), als auch

---

[1]) Siehe Ludwig Stein: Sociale Frage etc., Kap. IV (S. 35).

[2]) Vergl. Stein, „Wesen und Aufgabe der Sociologie“.

bei den Fortbildnern des Gedankens (Spencer, Lilienfeld, Schäffle u. a.) bald halb bewusst, bald mit vollster Energie eintritt. Indem wir uns der Komponenten dieser Betrachtungsweise erinnern, werden wir die Voraussetzungen für eine volle Würdigung derselben gewinnen und ihren bleibenden Wert von den principiellen Verallgemeinerungen wohl zu sondern im stande sein.

Die Analogie bei Schelling.

Unsere früheren Ausführungen galten den Schellingschen Ansichten über Individual- und Social-Ethik. Wir verfolgten seine Ausführungen des Eingehendern, um gleichsam den metaphysischen Boden aufzuzeigen, dem seine Gesamtanschauungen von Recht, Staat und Gesellschaft entspriessen. Wir begegneten in der bisherigen Darstellung vorzüglich zweier Gedankenpaare im Sinne von Antithesen, durch deren Verknüpfung die Synthese zu stande kommt und objektiv das Gebiet der Betrachtung ausmacht. Individuum und Freiheit auf der einen Linie, Gesellschaft (Staat) und Notwendigkeit auf objektiver Seite. Der Staat erscheint uns in seinen niedrigsten Stufen, als Institution, die bloss einem negativen Bedürfnis entspricht und lediglich als Not- oder Zwangseinrichtung gilt. Die erste Institution wird die *mechanische* Seite des Staates genannt. Der Mensch gehört ihr an, weil er für seine Lebensbedürfnisse der rechtlichen Abgrenzung bedarf und nur innerhalb dieser Schranken ohne Grenzüberschreitungen leben könne.

Ueber diesen Staat erhebt sich in Schellings Denken die Idee eines solchen als Vernunftsstaat. „Der Staat als Organismus der Freiheit“ und die Darstellung der Sittlichkeit im Grossen (Akademisches Studium, S. 146). In den Darstellungen nach dem Jahre 1804, die mit Schriften über Religion und Philosophie eingeleitet werden, beginnt für ihn die Zeit der Synthesen. Sämtliche Schriften, die „Dialoge“ (Bruno), wie die Ausführungen der gesamten Philosophie, gipfeln in dem Bestreben, die voneinander abliegenden und entzweiten Potenzen des Seienden synthetisch zu vereinen. Religion und Philosophie, Recht und Moral, Glaube und Wissen, diese Gegensätze sind nur für die Reflexion vorhanden; ihrem innersten Wesen nach sind sie eins. „Es ist überall nur ein Sein, nur ein wahres Wesen, die Identität oder Gott, als die Affirmation derselben (S. W. I. 6. S. 157.). Aus diesen Bestrebungen heraus erwächst nun seine

Anschauung vom Staate als „ein lebendiger, freier, organischer, wie ihn die Vernunftidee hat (ebenda S. 574; wie bei Platon die Analogie der Staatsverfassung mit den seelischen Grundkräften. Republik II, 368 E.).

Der Staat heisst in Schellings Sprache das Potenzlose, indem sich die drei Potenzen Vernunft, Handeln und Kunst vereinigen und in innerer Belebung durchdringen. Kunst und Wissenschaft und Religion finden ihren organischen Ausdruck in den staatlichen Institutionen. Es ist eine doppelte Analogie, von welcher sich Schelling leiten lässt; erstens bedeutet es eine innere Ineinssetzung der drei geistigen Potenzen der idealen Welt (wie Platon). Das Absolute, Göttliche kommt in jeder dieser drei Mächte zur vollen Geltung und in jeder dieser wird dieses Absolute lebendig. Aber wie in der Natur die *eine* Substanz im Weltbau in mannigfachen Formen und Körpern objektiv wird, so die geistigen Potenzen im Staate (Akademisches Studium, a. a. O.). Wir haben schon auf die Doppelseite des Sittengesetzes hingewiesen, es als objektives und subjektives erkannt. Der Staat ist der objektiv gewordene Organismus der drei geistigen Potenzen.

Alle diese geistigen Mächte sind ihrem Ursprunge nach eins und dasselbe und offenbaren sich im Vernunftstaate. Die Naturorganismen sind Durchgangspunkte der Substanz, die in der Schwere und im Lichte besteht und sich als Organismus offenbart. Genau dasselbe gilt von den geistigen Faktoren, welche sich zum Staatsorganismus verhalten, wie jene Attribute zur Substanz. Hiermit wird ein Doppeltes ausgesprochen: 1. Alle ideellen Faktoren, die für die Geistesgeschichte in Betracht kommen, haben eine gemeinsame Wurzel. Wie für die Naturgeschichte alle organischen Abstufungen auf das Verhältnis der Grundkräfte zurückgehen und ihrem innersten Wesen nach identisch sind, so auch die geistigen Faktoren. Mythos, Sitte, Glaube, Philosophie, Sprache, Recht und Kirche sind, rückwärts gesehen, ebensoviele Verzweigungen eines und desselben Grundstammes unserer Natur. Vorwärts geblickt erhalten alle diese in der Entwickelung geschiedenen Potenzen ihren *lebendigen* Ausdruck im Staate, welcher die drei Faktoren nicht als ebenso viele Angelegenheiten betrachtet, sondern in diesen drinnen lebt. Wir stehen in der Zeit, wo Schelling unter dem Einfluss platonischer Schriften denkt und Platons Staatsbegriff ohne weiteres herüber nimmt. Der Staat stellt die objektive Totalität des sittlichen Lebens dar, wie

es der Athener im Begriff *πολιτεύειν* fordert.[1]) 2. Die Bestimmung der Potenzen im Staate wird völlig analog der Naturbetrachtung angestellt. Wie die Natur, das göttliche Band der Dinge, alle Differenzen der potenzierten Erscheinung im letzten Grunde vereinigt, so gilt der Staat als Vernunftidee, als Träger und Umspanner der idealen Faktoren.

Mit dem Hinblick auf die platonische Ideenlehre wird diese Ansicht der Staatsauffassung bei Schelling ein Ideal, zu dem sich die bisherigen Staats- und Rechtslehren negativ verhalten. Der Vernunftsstaat bedeutet nur das Ideal, welchem jedes bisherige Staatsgebilde bloss zum Teil gedient hat. Gleichwohl wird die Analogie eine äusserst merkwürdige und ihre beiden Seiten für die fernere Entwickelung des Organismenproblems bedeutsam. Es handelt sich hier bei Schelling weniger um eine *logische*, als um eine *historische* und *methodische* Analogie.[1]) Aristoteles, bei dem die Analogie zwischen den Lebensphänomenen der organischen und anorganischen Natur zuerst vorkommt und diese verwendet, spricht sich über sie aus: *βιος γάρ τις και πνεύματός εστι και γένεσις και φθισις*, wobei für ihn ihre formale Bedeutung nicht allzu gross ist. Er wendet sie bei der naturwissenschaftlichen Betrachtung an; sie besteht in der Gleichheit des Verhältnisses (*ἴ σύτοης λόγον*) und kommt bei allem vor *ὁσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο* (Metaph. XI; Trendelenburg, historische Beiträge, I., S. 151).

In der einen Seite der Analogie, welche wir die historische nennen, liegen die Keime, die in der genetischen Auffassung der Geistesgeschichte überhaupt und in der Staats- und Rechtsauffassung insbesondere zum Durchbruche gelangen. Der Annahme, dass alle ideellen Funktionen der Menschheit nur Gliederungen jenes Einen, Göttlichen, Absoluten sind, hat Schelling, wie später Bluntschli, den innigsten Ausdruck verliehen. Als er im Jahre 1827 in der Münchner Antrittsrede seine Jugendphilosophie besprach, bezeichnet er die historische Stellung seines Auftretens als „den Durchbruch in das freie Feld der objektiven Wissenschaften". Er hat die Naturphilosophie entwickelungstheoretisch gefasst; auf dem Gebiete der geschichtlichen Philosophie bahnte er der historischen Betrachtung den Weg. Von hier aus, seit dem Jahre 1803, wo der zweite Teil seiner Philosophie in mehreren Schriften erscheint, wird teils unab-

[1]) Stein, Wesen und Aufg., 14.

hängig von ihm, teils unter dem Einfluss seiner Lehren (Savigny), die universelle Betrachtungsweise angebahnt und durchgeführt. Savigny, Puchta und andere Vertreter der historischen Schule nehmen um diese Zeit, zum Teil von Schelling angeregt (Puchta) ihren Ausgangspunkt.

Die zweite Seite der Analogie, die wir auf den Einfluss antiker, insbesondere platonischer Ideen zurückzuführen haben, hat weniger wirksam die Entwickelung der deutschen Rechtslehre beeinflusst. Ganz im platonischen Sinne wird der Vernunftstaat mit dem Organ aller „Philosophie im Leben", als Kunst, also Ideal hingestellt, eine Lehre, die, wie er sagt, weniger bewiesen, als erläutert werden kann. — Wir haben es im folgenden mit der Seite der Analogie zu thun, welche die ideellen Funktionen, die ihren bildlichen Ausdruck im Worte „Staat" erhalten, in ihrer genetischen Entwickelung, also im historischen Werden erfasst. Unsere Aufgabe erheischt es, in kurzen Zügen dem Werdegang des Terminus „organisch" in seiner Anwendung auf den Staat nachzugehn und die Analogie bis Bluntschli zu verfolgen, bei dem aus dem Parallelbegriffe ein identischer wird. Es bedeutet die letzte Phase in der Entwickelung eines Begriffes, wenn die beiden Seiten der Analogie in eins fliessen und aus der Gleichheit des Verhältnisses, wie es Aristoteles ausspricht (*ἰδίτης λόγον*), eine reale Identität angenommen wird. Dass die Entwickelung eines Begriffes, wir möchten sagen fast zur Intimität nur durch fortwährende That synthetischer Durchdringung geschieht, liegt auf der Hand. Und letzten Endes bedeutet immer der zurückgelegte Weg eines Begriffes nichts als die Beschreibung des Ganges der „schöpferischen Synthese".

Der Terminus „organisch".

Die Geschichte eines Wortes ist auch im gewöhnlichen Leben die Geschichte einer Idee. Der nach Ausdruck ringende Menschengeist hat mehr Gedanken als Worte; die Nüancen und Abstufungen, welche konkrete Dinge in den verschiedenen Geistes- und Gefühlsleben verschiedener Menschen zurücklassen, können nur mühsam in neuen Worten und Sprachbildungen ihren vollen Ausdruck erhalten. Mit der Metamorphose unserer Begriffe und Gedanken hält die Entwickelung der Ausdrucksweise nur selten Schritt. Die Worte bleiben als petrifizierte, geronnene Gebilde zurück, nachdem sie der belebende Geist der Anschauung verliess. In Zeiten geistigen

Ringens, in den Epochen gewaltigen Um- und Aufschwunges erfährt der Sprachschatz mannigfacher Bereicherungen; jedoch dem Reichtum des Gefühls- und Geisteslebens steht er immer nach. In solchen Zeiten werden für den Ausdruck neuer Gedanken, die die erneute Betrachtung der Dinge und des Lebens mit sich bringen, Worte geschaffen. Die führenden Geister der Zeit besorgen dies Geschäft, ihre Thätigkeit wird ihnen nicht immer bewusst. Ohne Willkür, kaum ahnend, dass sie ein Wort gesprochen, das einen neuen Wert für den Genius menschlichen Denkens besitzt. Und nur, wenn der Genius des wissenschaftlichen Forschers ihn anerkennt, eskomptiert die Wissenschaft seine Werte. — In eine solche Zeit fällt die aristotelische Neubildung des Wortes „organisch". [1])

Es bedeutet bei Aristoteles so viel als „werkzeuglich" und hat den damit verbundenen Begriff einer Methode, wie unsere, wohl noch nicht. Wenn sich in Aristoteles' Staatslehre Gedanken finden, die als Vorläufer einer „organischen" Betrachtungsweise billig gelten könnten, so hat er diese weder unter diesem Ausdruck, noch auch in dieser Bedeutung und begrifflichen Gültigkeit erkannt und angenommen. — Von der mikro- und makrokosmischen Auffassung, die der organischen Methode zu Grunde liegt, finden wir schon bei Plato die entscheidenden Ansätze hierzu. [2]) Seine staatliche Gliederung der drei Stände ist, wie Ludwig Stein gegen Pöhlmann gezeigt hat, ein „psychischer Makrokosmos", der, wie in der platonischen Physik, so auch in der „Republik" den Staat aus drei Grundkräften entstehen lässt. [3]) Die menschlichen Seelenkräfte werden auf den Menschen, im Grossen den Staat, übertragen und die Ständegliederung erhält hierdurch Sinn und Bedeutung.

Aristoteles fasst den Staat als eine naturgemässe Entwickelung, als Aggregat socialer Molecüle auf, ähnlich, wie der Mensch ein Zellenaggregat bildet. Er sagt: [4]) Der Staat ist natürlichen Ursprungs und seiner Natur nach früher als der einzelne Mensch und die Familie. *Πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστις, τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους . . .* [5]) In dem Staate

[1]) Eucken: Geschichte der Terminologie, S. 26.

[2]) S. Mayer a. a. O.

[3]) Ludwig Stein: Sociale Frage etc., S. 204.

[4]) Polit. Ausg. Becker, I. Buch, Kap. 2.

[5]) Ob das *πρότερον* in diesem Zusammenhange zeitlicher früher oder im Sinne des allg. zu verstehen sei, scheint nicht zweifelhaft. Wenn wir

sieht er den wahren Beruf des Menschen; wer nicht im Staate leben kann, sei es, weil er sich selbst genug ist und keines Anschlusses an die Gemeinschaft bedarf, ist kein Glied der Gesellschaft, sondern Tier oder ein Gott . . . .

Wenn Aristoteles das athenische Verfassungsleben, wie es besonders um die Blütezeit der Demokratie stand, mit einem lebenden Wesen ähnlich fand, so dürfte dies wohl begründet sein. Ein einheitliches Band umschlang die athenische Gemeinschaft, und die sociale Konsolidierung Athens um jene Zeit erscheint wohl wie ein organisches Gewebe. Von der Familie bis zum Stamme war gemeinsamer Wetteifer, gemeinsamer Gottesdienst, gemeinsame Festesfreude das einigende Band.[1]) Eine solche Einheit und Gemeinheit der Interessen musste der makro-anthropischen Denkweise naturgemäss zu Hülfe kommen.

Dessenungeachtet ist die organische Staatslehre nach dieser Seite bei Aristoteles, mehr eine metaphysische Uebertragung eines konkreten Begriffes auf die Gesellschaft — Zu einer begrifflichen Bedeutung und zu Gedankenfülle erhebt sich ein Wort nur da, wo es einem andern Begriff scharf entgegentritt.

Diese Gegenüberstellung des Organischen, dem Mechanischen, als seinem vollen konträren Gegensatz, erfolgt erst in der Kunstsprache Herders und Kants.[2]) Aus der gedanklichen Frage nach Verdeutlichung und Erläuterung, erwuchs für Herder der begriffliche Gegensatz. Die schöpferische Kraft des Herderschen Ausdruckes hat unsere Litteratur mit vielen Kunstausdrücken bereichert. Zur Klärung des Begriffes des einen Wissenschaftszweiges machte er beim andern Gebiete Anleihen. Im Sturm des Gedankens gab er vielen, bis dahin bloss formal gebrauchten Ausdrücken, inhaltliche Bedeutung.[3]) Dass er den Terminus „organisch“ „wechselseitig“ auf die Geistesgeschichte übertrug, hängt auch mit einer zweiten Thatsache zusammen. Das was die Zeit der Aufklärung den physiko-teleologen Beweis nannte und in der Naturzweckmässigkeit und ihrer Form-

bloss bedenken, dass die ganze Deduktion des 2. Kap. von der aristotelischen Auffassung getragen wird, dass alles Seiende nur seinem Zwecke, dem Bleibenden zu Liebe ist — was es ist. *Πρότερον* bedeutet etwa so viel wie seiner Bestimmung nach Seiendes, daher *τὸ γὰρ ὅλον πρότερον* u. s. f. (vgl. dagegen Kirchmann, Anm. 10 z. St.)

[1]) Gomperz „Griechische Denker“ II, S. 31.

[2]) Eucken a. a. O.

[3]) Eucken a. a. O.

schönheit bethätigt glaubte, sucht Herder in der Betrachtung der Menschheitsgeschichte. Hier glaubt er die Offenbarung der höchsten Vernunft, die abschliessende Weltformel zu erschauen, die eine Naturbetrachtung nimmer zu leisten vermag.

In den „Ideen zur Philosophie der Geschichte" schwebe ihm die Betrachtung der Menschheitsentwickelung als eines Ganzen, nach innerer Notwendigkeit fortschreitenden vor. Die Geschichte als das Hinausstreben zum Humanitätsideal. wurde denn auch „organisch" in innerem lebendigem Wachstum angeschaut. — Mit voller Klarheit konnte er den Gedanken der Universalhistorie nicht durchdringen; es waren Rousseausche Reminiscenzen, die seine Principien zwischen Individualismus und Kollektivismus schwanken machten. [1])

Erst bei Kant, wo dem Terminus „organisch" der des mechanischen entgegentritt, erhält er die heutige Bedeutung. Bei Kant wird der Ausdruck nach seinen Merkmalen inhaltlich definiert. Sein Gegensatz zum Mechanismus besteht vorzüglich in der innern Anlage und dem Sinne seines Daseins. Die Gegenüberstellung der Begriffe organisch-mechanisch geschieht mit einem erkenntnis-kritischen Unterbau. Lässt sich in der Natur Teleologie aufzeigen? ist somit Zweckmässigkeit ein Begriff, der „dogmatisch zu nehmen sei, oder aber bloss für die reflektierende Urteilskraft gesetzmässig". [2])

Die Antwort lautet, dass Naturzwecke nur für das Denken in konstituivem Sinne existieren. Aber so, wie wir für den Mechanismus der Natur, d. h. für die nach dem Gesetze der Kausalität wirkende und für uns unter diesem Gesichtspunkte aus erscheinende Materie als bloss regulatives Princip ansehn, können wir in den organisierten Wesen die Zwecksetzung bejahen. Der erkenntniskritische Ausgangspunkt bewirkt bei ihm jenes Zuendedenken, das ihn auf die Merkmale des Organischen führt. Ein Ding als Naturzweck betrachtet, und das ist das Organische, will eine Operation der Vernunft, die über die Verknüpfung von Ursache und Wirkung die „Erkenntnis nach Begriffen" erstrebt.

Den Ausdruck dieses Verhaltens finden wir in dem Merkmale der Wechselwirkung der Teile zu einander; eine Stufenfolge, die einen Zusammenhang von Endursachen (nexus finalis) darstellt. [3]) „Zu einem Ding als Naturzweck wird erfordert, dass die Teile nur

[1]) Fester: a. a. O. Kap. II.

[2]) Krit. d. Urteilskraft (Kehrbach), § 74.

[3]) A. a. O. § 65.

durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich seien". Dem Dasein, wie der Form nach muss er unter einem Begriff subsumiert erscheinen. In diesem Merkmal liegt zugleich die zweite Forderung ausgesprochen, wonach „die Teile sich zur Einheit eines Ganzen verbinden, indem sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind." Dieses zweite Merkmal ist eigentlich die logische Umkehrung des ersten Urteils. Diese Fassung wählte Kant, um den logischen oder besser gesagt kritischen Weg zur Formulierung zu finden.

„Die Idee des Ganzen soll die Form und Verbindung aller Teile bestimmen." [1])

Die zwei Merkmale, die wir somit für das Organische mit Zugrundelegung des teleologen Moments erhalten,[2]) sind demnach:

a) Die Relation der Teile auf das Ganze bildet die Möglichkeit der Existenz des Organischen.

b) Die notwendige Koexistenz dieser Teile.

Unter ersterem versteht Kant jenen innern Drang, wonach das organische Wesen der Natur „einen Zweck der Natur darstellt, der seine Gestalt zu erhalten strebt." [3]) Als zweites Merkmal erscheint jenes immanente Streben, einem andern als Teil zu dienen. Der Organismus ist demnach eine Einheit von Gliedmassen zu bestimmten Funktionen, welche hinwiederum in Ansehung eines höheren, umfassenderen Organismus einen Teil bilden. So erscheint die ganze Natur bis zum Menschen, der ihr Endzweck ist, als System, eine Stufenleiter von Zwecken. [4])

Auf die Wissenschaft von der Gesellschaft angewandt, erscheint der Mensch als Teilorganismus des umfassenden Gesellschafts- und

---

[1]) Ibid., S. 254, wo dieses Merkmal als „Erkenntnisgrund" diese Fassung erhält.

[2]) Dass für Kant die Begriffe des Organischen und Teleologen identisch sind, geht aus der ganzen Untersuchung hervor. Noch wichtiger für uns ist es, dass für ihn der Begriff des Vernünftigen schon in dem ersten Merkmal liegt (ibid., S. 253 u. 328).

[3]) A. a. O., § 82, 84.

[4]) Dies natürlich nur im Verstande als Principien der reflektierenden Urteilskraft, nicht aber im Sinne einer Teleologie, § 82. Zu dem Ganzen erinnern wir an den Begriff des Organischen, wie ihn Aristoteles aufstellt in der Physik, VIII 2: *ει δ' εν ζώω τουτο δυνατοι γενεσθαι, τι χωλύει το αύτο συμβήναι και κατα το παν; ει γάς εν μικρώ κοσμω γίνεται, και εν μεγαλω . . . .* u. in de an. s. Zeller, II B., S. 372.

Staatsorganismus, in seinen Funktionen bestrebt, dem Ganzen zu dienen.

In der Kantschen Definition des Organismusbegriffes lag die Anerkennung des Zweckgedankens und derjenigen einer wechselseitigen Bedingung. Auf die Gesellschaft übertragen, wird damit der Satz ausgesprochen, dass der als sociales Molecül in der organischen Verbindung, Zweck und Dasein nur im Zusammenhange mit der Societät habe.[1])

Das zweite Merkmal des Organismus, das der perpetuierlichen Fortentwickelung des Geschlechtes, gilt wohl von der menschlichen Gesellschaft. Aber diese beiden Merkmale Einheit der Funktion zu einem bestimmten Zwecke und Abhängigkeit von einem grössern, umfassendern Organismus reichen nur für den gesellschaftlichen Körper in seinen niedrigen, primären Verhältnissen aus. Dort, wo der Mensch noch mehr seinen Instinkten folgt, in den Niederungen dämmernden Kulturlebens, etwa, wo er mit seinen Trieben und Kräften sich mehr nach der animalischen Seite hin auslebt, liesse sich die Gesellschaft nach Gesichtspunkten des tierischen Organismus erklären. Mit wachsender Differenzierung kommt ein neuer Faktor in Betracht, nämlich der geistige. Im Gefolge der Vergeistigung menschlicher Bedürfnisse und demgemäss der socialen Beziehungen und Verhältnisse bildet sich immer mehr die Willenseinheit aus, welche fortan das ausschlaggebende Agens bleibt.[2])

Wenn mit steigender Kultur, mit der Vervielfachung menschlicher Interessen immer mehr die Reflexion und der Wille auf die Einrichtungen der Sociabilität und ihrer Entwickelung Einfluss haben, dann kann die blosse Analogie mit dem biologisch-chemischen Organismus nicht viel erklären. Die allgemeine Definition, welche Schelling für den Organismus giebt, ist die eines beständigen Wechsels des Verbundenen, wobei dieses in seiner Nichtigkeit erscheint und am vollkommensten das Wesentliche durchscheint und fühlbar wird.[3])

---

[1]) S. Kant Anm. zu S. 256 in o. a. W., der diese Analogie berührt und höchst charakteristisch bezeichnet als „mehr in der Idee als in der Wirklichkeit."

[2]) L. Stein: Sociale Frage im Lichte etc., Vorl. VI u. VII. Kant hat diese Schranke der Erklärungsweise wohl gefühlt und in diesem Sinne die Analogie eingeschränkt (S. 256).

[3]) S. W. I. 2. S. 367.

Auch hier wird über das Zweckmerkmal Kants (Aristoteles) nicht hinausgegangen. Der Organismus hat eine a priori gestellte Forderung zu erfüllen, und nur die gemeinschaftliche Verwirklichung des Zweckes berechtigt die Teile in ihrer koexistierenden Wirksamkeit. Bei Schelling ist alles Funktion; die Geschichte in ihrem Nacheinander sowohl, wie die Glieder einer Gesellschaft im Nebeneinander.

Die historische Rechtsschule und die „organische Identität bei Bluntschli".

Wenn Göthe den Ausspruch gethan: „Es erben sich Gesetz und Recht, wie eine ewige Krankheit fort", so hat er dem gedrückten Zeitbewusstsein Ausdruck verliehen, das an überkommenen Rechtsformen festhielt, ohne über Ursprung und Sinn der erstarrten Norm aufgeklärt zu sein. Aus dem Pulsschlag neuer Bedürfnisse erwuchs die romantische Schule, mit welcher in der Wissenschaft die historische zusammenhängt. Es waren Dichter, die, wie einst die Stürmer und Dränger, nach neuem Lebens- und Dichtungsinhalt dürsteten und unter ihrem Lebenshauch gewann die Umgebung Leben. Sie verklärten die Wirklichkeit, die Natur und ihre Kräfte, endlich die Wissenschaft und die Geschichte. Sie pflegten eine „Poesie der Sittlichkeit", eine „Poesie der Geschichte", wie sie eine Poesie der „Natur und Metaphysik" hatten.

Unter dem Zauber ihres ästhetischen Anschauens erstiegen die Epochen der Geschichte aus der Vergangenheit zur Gegenwart, sowie die starke Natur vor ihren Blicken Leben und Bewegung gewann. Die ästhetische Lehre von der Einheit und dem notwendigen Zusammenhang von Leben und Dichten, war der gesunde Anstoss zu seiner weitausschauenden, historischen Betrachtung, die sich anfangs auf dem Gebiete der Poesie hielt, allmählich aber Gemeingut der wissenschaftlichen Denkweise wurde. In diesen Stimmungen liegt jener Zug der Zeit, die Begriffe der leblosen Natur, auf die Gesellschaft zu übertragen und umgekehrt.

Wie die Romantiker der Poesie, um das ewig Poetische zu finden, Litteraturen- und Geschichtsepochen neu belebten und dem Gefühle der Zeit erschlossen, so weitete sich der Blick, welcher ein liebevolles Sichversenken in die Vergangenheit ermöglichte. Zum Studium der Antike gesellten sich eingehende Betrachtungen über wahlverwandte Poesie anderer Länder und Kulturen. Je weniger

gegenständlich ihr Denken, desto tiefer und inniger ward das Verlangen nach der Welt, wo die geistig Ebenbürtigen noch leben.

Tauler und Spinoza, Mythologie und Christentum wurden durchstöbert und auf ihren innern, nahverwandten Zug geprüft. [1])

Welch Wunder, wenn in einer Sphäre solch tiefer Gefühlsinnigkeit die Natur personificiert wurde, die Geschichte belebt und vergegenwärtigt neu erstand! Mit diesen ästhetischen und zunächst litterarischen Stimmungen und Arbeiten hängen die Bestrebungen der historischen Rechtsschule zusammen. Aus dem Studium der allgemeinen Geschichte, wie sie Niebehr u. a. angebahnt, erwachsen die Forschungen Puchta's und Savigny's. Aus dem Studium des römischen Rechts, im Geiste umfassender Geschichtsbetrachtung, hat Savigny den Gedanken ausgesprochen, dass das Recht nicht in den engen Kreisen der Juristen eingeschlossen sei, noch auch nur für diese vorhanden.

Es soll vielmehr alle umfassen, die Mächtigen und die Schwachen, die Hohen und die Niedern, die Reichen und die Armen. In Allen für Alle soll ein lebendiges Recht sein.[2])

Den Grundgedanken seiner Ansichten hat Savigny schon im Jahre 1803 in seinem Buche vom „Recht des Bezitzes", niedergelegt. Es ist im selben Jahr, in dem Schelling seine Ansichten in den Vorsehungen über das akademische Studium in ganz ähnlicher Weise ausgesprochen hat.[3]) Willkür, Reflexion und Gesetzgebung machen das Recht so wenig, wie die Sprache aus; das Recht folgt vielmehr, wie diese, aus der ganzen Anlage des Individuums, seinen Anschauungen, Instinkten und Bedürfnissen. Das Recht verstehen, heisst, die Rechtsgeschichte studieren, denn die Rechtslehre bildet nur einen Bestandteil der „urwüchsigen" innern Volksentwickelung. Recht war Sitte, Gewohnheit und objektiv gewordenes Gefühl. Aber zu voller Reife kommen diese Gedanken Savignys erst im Jahre 1813 in seiner Schrift: „Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft".

Der Anlass zu dieser Stellungnahme war ein äusserer. — Thibaut, der Vertreter der positiven Rechtsauffassung, im Sinne des 18. Jahrhunderts, war für eine Reform der Rechtswissenschaften

[1]) Hettner: Litteraturg. d. 18. Jahrh., III. Bd., 3 b., S. 451 ff.

[2]) Bluntschli: „Die neuern Rechtsschulen der deutschen Juristen" (Zürich, 1862), S. 10.

[3]) K. Fischer-Schelling, I. Aufl., S. 255.

eingetreten. Auch er betonte zwar, das Recht sollte dem Volksbewusstsein lebendig sein; dies geschähe aber durch die positive Normierung von Rechtssatzungen. — Aus bestimmten Geboten und Verboten einer gesetzgebenden Gewalt und entsprechende Exekutive, lassen sich bessere Rechtsverhältnisse anbahnen.

Wie die unhistorische Rechtsdogmatik, so meint auch er, dass man von festen Rechtsordnungen ausgehen müsse. Das Naturrecht nimmt so von einem Postulat der natürlichen Freiheit und Gleichheit Aller zur Rechtskonstruktion seinen Ausgangspunkt. Dementsprechend werden die latenten Rechtsgefühle, wie sie sich allmählich zur Norm verdichten, vernachlässigt, gleich den Anschauungen über Gewohnheitsrecht und Billigkeit (aequitas).

Thibaut verwirft das Gewohnheitsrecht zum grossen Teil, als eine trübe Quelle für die Rechtskunde. Dieses vernachlässigte Gebiet wird nun gerade von der historischen Schule und Bluntschli in Betracht gezogen.

Savigny fasst die Anschauungen und Begriffe von Recht und Staat, als eine Seite der Volksseele auf, welche diese Anschauungen und Institutionen nach den psychischen Gesetzen, mit innerer Notwendigkeit aus sich erzeugt. Wie Sprache, Sitte und Lebensweise auf ein Volk als gemeinsamen Träger hinweisen, wie diese Bildungen der Volksseele sind, so sind diese Institutionen des Privatrechtes eine Seite der Volksindividualität.[1]) So weit die Geschichte zurückreicht, bilden diese psychischen Träger immer eine Gemeinschaft, nie ein einzelnes Individuum, und aus der Geschichte des römischen und deutschen (germanischen) Rechts wird ihm die Parallele der Rechts- und Staatsinstitutionen mit der biologischen Beschaffenheit des Volksindividuums klar. Die Rechtsentwickelung trägt die Abdrücke der Volksentwickelung. Jugend, Blüte, Wachstum und Alter sind rhythmisch wiederkehrende Erscheinungen im Dasein der Rechts- und Staatsverfassung. Psychologisch betrachtet, gestaltet sich der Aufstieg vom unreflektierten, stillschweigenden Uebereinkommen zu immer mehr begrifflicher Normierung.[2])

So zeigt es sich der historischen Schule, wie sich die Begriffe allmählich kristallisieren und zu immer selbständigerem Dasein aus

[1]) Bluntschli: „Staatswörterbuch der deutschen Rechtswissenschaft", Artikel „Volk".

[2]) Bluntschli, Rechtsschulen etc., S. 14.

der Volksseele herauskeimen.[1]) In der Jugendzeit eines Volkes befindet sich die schlichte Volksseele im Vollbesitze der Rechtsvorstellungen, das Bewusstsein von Rechtsnormen lebt und der Genuss der Anschauungen dieser Vorstellungen hat inhaltliche Fülle und währt lange. Erst in später Folge zieht die alternde Vernunft aus diesen zum Teil erstarrten, thatsächlichen Zuständen die Begriffe ab.

Die Begriffsbildung in einer Rechtsgemeinschaft erfolgt in dem Zustande, wo die natürliche, mehr auf Uebereinstimmung beruhende Rechtsgepflogenheit zu altern beginnt, wo die sinnlichen Anschauungen und Handlungen immer mehr erstarren, wo symbolische Anschauungen an ihre Stelle treten. Mit der Festigung dieser aus dem Volksbewusstsein herausgetriebenen Schlacken in Form von Rechtsinstitutionen beschäftigten sich die Grammatiker und Exegeten des Rechts, wie dies bis zum 16. Jahrhundert geschah.

Dieses innere Wachstum der Rechtsanschauungen zu Rechtsbegriffen ist der „organische" Zusammenhang, welcher die Erscheinungen des Rechtslebens in innigsten Kontakt mit dem Wesen und Charakter des Volkes bringt. Mit dem Fortschritt der Zeit und der Differenzierung der nationalen Arbeitsteilung wird dieser rechtsbildende Prozess der Volksseele immer mehr auf engere Kreise beschränkt. Mit der Zunahme der Kultur wird die Normierung des Rechts Aufgabe eines besondern Standes. Das Dasein des Rechts wird verwickelter und künstlicher. Es tritt ein doppeltes Verhältnis zwischen dem Volksbewusstsein und der Rechtspflege auf der einen und der konstitutionellen Handhabung auf der andern Seite ein: „Dies ist der organische Ausgestaltungsprozess, der ohne Willkür und Absicht entsteht" (Savigny).[2])

Das Charakteristische in dieser Fassung der historischen Schule besteht in der Anerkennung des Rechts als notwendigen immanenten Bestandteil der psychischen Gesamtfunktionen des Volkes. Das Recht wurde wieder seiner Nationalität und Individualität anschaulich; mit diesen Worten bezeichnet Bluntschli die Bedeutung der historischen Schule zu einer Zeit, da es keine solche mehr gab, denn alle Schulen hatten sich den historischen Gedanken zu eigen gemacht.[3]) Im Sinne der Historiker heisst „organisch" die innere Nötigung, mit welcher

---

[1]) Staatswörterbuch: Artikel: „Recht" u. f.
[2]) Bluntschli: Die neuern Rechtsschulen etc., S. 17.
[3]) Bluntschli: a. a. O., S. 18, 27.

Rechts- und Staatsinstitutionen aus dem Geiste der Völker herausgeboren werden.

„Die naturgemässe Staatsform entspricht jederzeit der Eigentümlichkeit und der Entwickelungsperiode des Volkes, welches in dem Staate lebt.“ [1])

In diesen Worten liegt die Summe der historischen Rechtsauffassung, wie sie sich in Bluntschli abspiegelt. Es wird zugleich die normative Forderung daran geknüpft, dass die Volkstümlichkeit der Verfassung das Kriterium ihrer Brauchbarkeit sei. Das „Staatsvolk“, oder diejenige Macht im Staate, die vermöge ihrer Intelligenz und Rassentradition den Begriff eines Staates zu entwickeln und verwirklichen vermocht, bildet die lebendige Gesamtindividualität, die Trägerin des Staatsrechtes. Die Aufgabe eines staatsbildenden Volkes besteht in der ideellen Vereinigung aller Nationalitäten durch eine mächtige (Kultur-) Staatsidee. Somit tritt bei Bluntschli der „ideale Faktor“ neben den „organisch-biologischen“ der Rechtsbildung.

Nicht jede Nation, die durch die Blutsbande gemeinsamer Abstammung, Sprache, Sitte und Lebensweise verbunden ist, trägt den Beruf zu einer Volks- und Staatsidee in sich. Nur ein „Volk“, welches die Staatsidee erzeugt und dem die Kraft der Verwirklichung inne wohnt, kann das Recht verwirklichen. „Ohne Fähigkeit kein Recht!“ In diesem Sinne konstruiert Bluntschli seine Lehre vom organischen Staate. Die Wissenschaft vom Staate hat es mit dem Staatsbegriffe zu thun; sie beschäftigt sich mit den Grundlagen, Eigenschaften und Einrichtungen des Staates in einem geschichtlich gegebenen Augenblick. Dem gegenüber stellt sich die philosophische Betrachtung des Staates die Aufgabe, dem Staatsideal nachzugehen. Dieses soll das Vorbild sein, welches ewig angestrebt, aber nur zum Teil verwirklicht wird. Die geschichtliche Bestimmung des Staates zeigt uns den Zug steter Individualisierung. [2])

Die verschiedenen Entwickelungsphasen, welche die Vorstellung über den Staat durchmacht, bestätigen diese Beobachtung. So ist diese Vorstellung bei den orientalischen Völkern im allgemeinen die von Knechtschaft und Unterordnung, während sie durch die Antike und das Mittelalter hindurch bis zur Neuzeit immer mehr zum Begriff freier Selbstbestimmung des Individuums ausreift. In der Antike

---

[1]) „Allgemeines Staatsrecht“, I. Bd., S. 91.

[2]) Staatswörterbuch: Art. Staat.

wird der Staat als die wahre Erfüllung und Darstellung der gesamten Menschennatur angesehen; so bei Platon: der Staat, als die Fülle aller Tugend und die Verwirklichung des reinsten und idealsten Menschentums; bei Aristoteles: das konkrete Mittel zur Verwirklichung des ethischen Ideals für möglichst viele Individuen! In den geistigen Kämpfen der werdenden und keimenden Renaissance lernte man die schöpferische Kraft der Individualität würdigen und die Tiefe des Gefühls- und Gedankenlebens kennen. In den Gestaltungen der Kunst und Wissenschaft kam immer mehr der Einzelmensch zur Geltung. Nicht nur weil die geistigen Schöpfungen der Zeit zunächst dem Einzelnen angehören, sondern weil die grosse Masse für die Errungenschaften nur zum Teil kein Verständnis hatte. So vollzog sich allmählich die Beschränkung des Staatsbegriffes, indem der persönliche Freiheitstrieb der Germanen zum klassischen Staatsbegriff in Gegensatz trat. Der vollständige Gegensatz zwischen dem germanischen und antiken Staatsideal liegt im Individualismus, das heisst: die Individuen sind allein von Wert; der Staat ist nichts, als eine Entwickelung zur Sicherung der persönlichen Rechte.

Diese atomistische oder mechanische Staatslehre fasst den Staat als willkürliche Einrichtung der Individuen auf. In sich hat der Staat kein Leben, er bedeutet nur etwas, insofern er den individuellen Bedürfnissen dient.

Der Staat an sich hat keinen Zweck, sein Wille stellt nur die Summe der Einzelwillen dar.

Dieser Anschauung tritt Bluntschli entgegen. Er verteidigt gegen die mechanische, oder wie er sie auch nennt „spekulative Theorie", die der organischen Betrachtungsweise.

Der organische Staatsbetrieb wird als der Ursprung des Staates angenommen. Wir erklären aus der Natur des Menschen den Zug neben der individuellen Mannigfaltigkeit, auch den ebenso ursprünglichen nach Gemeinschaft und Einheit. Dieser innere Staatstrieb zeugt die äussere Organisation des Gesamtdaseins, d. h. die Form des Staates. Im Sinne der genetischen Betrachtungsweise, welche Bluntschli von Aristoteles übernimmt, erklärt auch der den Menschen als *(πολιτικόν ζῷον)* staatsbildendes Wesen. Im innersten Wesen liegt der Trieb zur Staatenbildung. Und wie der Mensch sittlich-geistiger Organismus ist, so bildet er aus diesem innern Motiv heraus den Staatsorganismus. Wie im Willen, diesem individuellen Grundtrieb, der Gesamtwille läuternd und klärend zur Seite

tritt, so geht die organische Seite des Individuums im Staatsorganismus auf. Und wie der Staat aus diesen Willenstrieben zu innerer Einheit und Selbständigkeit heranwächst, nimmt er die edelsten, männlichsten Eigenschaften des Individuums an. Der Staat wird Person. L'état, c'est l'homme.

So ist denn das eine Merkmal des organischen Staates die Einheit der Individuen. Diese erste Eigenschaft entsteht bei Bluntschli durch eine Verallgemeinerung des Merkmals, welches Kant für den lebendigen, tierischen Organismus angiebt.

Die organische Theorie sieht im Staat dieselbe Gliederung, wie im Naturorganismus. „Wie das Oelgemälde nicht blosse Summe von farbigen Oeltropfen ist, wie die Statue mehr als eine Verbindung von Marmorkörnchen, so ist es mit Volk und Staat.“ (St. Wörtb. Art. Individuum-Gesellschaft.)

Der Mensch ist eine Summe von Atomen, eine Masse von Kügelchen und Zellengefässen. Zum Menschen wird er aber erst durch die Idee. Ebenso kann man den Staat nicht auffassen, als arithmetische Summe von Individuen; aber auch nicht als die Anhäufung äusserer Einrichtungen. Die Merkmale, durch welche sich das Organische über das Unorganische erhebt, sind auf den Staat angewandt, folgende:

1. Wir nehmen eine Gliederung wahr, in der die Teile nur relative Geltung haben und von dem einigenden Gesamtleben des ganzen zusammengehalten werden; die Teile haben an sich nur relativen Wert und Zweck.
2. Im Staate findet die harmonische Durchdringung leiblich materieller und belebt-seelischer Interessen statt.
3. Die Entwickelung erfolgt von innen heraus in stetigem Wachstum.

Fassen wir diesen Begriff des Organismus ins Auge, so werden wir unschwer die Kantsche Definition entdecken. Einheit und Zweckmässigkeit, diese Kantschen Merkmale kehren bei Bluntschli wieder. Wie Kant in jedem Einzelorganismus einen Zellenstaat sieht, in welchem alle Teile, der Selbsterhaltung folgend, sich dem Ganzen unterordnet, so findet Bluntschli im Staate, als der Idee, in welcher das Individuum die sittlich-geistige Ergänzung findet. (A. a. O. Art. Indiv.-Gesellschaft: Natur und Volk.)

Kant lässt es nicht bei diesem einen Kriterium der Einheit beruhen, sondern dehnt den Begriff auf die ganze Stufenfolge der

Natur aus; so erscheint ihm diese als Aufstieg zu einem Zwecke. (K. Mrthkr. § 66. 75.) Die Relativität der Organismenteile sucht ihre Ergänzung im Zusammenhang mit dem Ganzen. Die Einheit des Individuums hinwiederum findet sich erst in der Zugehörigkeit zum Staatsganzen. Daher findet Bluntschli mit Aristoteles den Schwerpunkt der sittlich-geistigen Willensbethätigung des Individuums im Staate; er bildet ein grosses Individuum, einen leiblich-sittlichen Organismus, weil er seinem Ursprung nach aus der Natur des leiblich-sittlichen Menschenindividuums stammt. Die beste Seite — der organische Staatstrieb — seine reine, abgeklärte Willenseinheit, kommt im Staate zum Ausdruck: „Der wirkliche Staat, wie die wirkliche Kirche, ist der, in dem wir leben und arbeiten" (Staatsrecht I. S. 268). Diesen Grundzug der organischen Staatsrechts- und Gesellschaftsauffassung führt Bluntschli bis ins Einzelne durch. Die Grundlage des Staates ist die Familie, als erster Verband gemeinsamer, leiblich-sittlicher Interessen. Aber die Familie bedeutet nicht das Urbild des Staates schlechtweg, sondern eine Staatsform, wie die des patriarchalischen Staates. Je höher die kulturelle Differenzierung, desto mannigfacher und allgemeiner die Aufgaben des staatlichen Organismus. (A. a. O. S. 176.)

Bis ins Einzelne den Ausführungen zu folgen, liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit.

Schluss.

Wir wollten nur den Grundzug der organischen Methode in seinem Zusammenhange mit den philosophischen, historischen und rechtsphilosophischen Anschauungen verfolgen. Es zeigt sich uns, dass die organische Begreifung der geistesgeschichtlichen und socialen Phänomene bei Schelling aus dem allgemeinen Mittelpunkt seiner Gesamtphilosophie erwächst. In den Zeiten tiefer geistiger Bewegungen und schweren Ringens nach Klarheit im Ausdrucke werden Analogien zwischen den Gebieten der Natur- und Ereigniswissenschaften gezogen, später zur Identität umgewertet. Unsere Analogie stellt eine der ältesten in der wissenschaftlichen Denkweise dar. Von Aristoteles angebahnt, hat sie auf die grossen Denker aller Zeiten anregend gewirkt. Sie liegt einer ganzen Schule der Gesell-

schaftswissenschaften zu grunde, und Vertreter der Naturwissenschaften gebrauchen Sie mit Vorliebe.[1])

Gleichwohl erfährt sie aus Fachkreisen jener Einschränkung, welche jede wissenschaftliche Methode auf ihren wahren Wert prüft, die vom Standpunkte der Homogenäität ausgeht und die gleichwertigen Seiten der Analogie-Reihen wohl zugiebt, gleichwohl aber, eingedenk des Gesetzes der Spezifikation, die Grenzen zwischen Gesetzes- und Ereigniswissenschaft scharf zieht. Das Aggregat der Gesellschaft besteht aus natürlichen Organismen. Insofern gilt die organische Methode mit den allgemeinen Gesetzen, die alle Organismen als chemisch-biologische Gemeinschaft auszeichnen. Die socialen Organismen aber haben eine psychisch-voluntaristische (intellektuelle) Seite, welche auf wesentlich andern Bestimmungen beruht, als bloss biologischen. Für die erste Reihe wollen wir das Gesetz des Organischen beibehalten, also dem Anspruch der Homogenaität im Gesamtgeschehen des Kosmos genügen. Die zweite Seite aber wollen wir nach den Rhythmen einer Socialpsychologie inductiv-historisch beachten und so der Spezifikation aller methodischen Forschung genügen.[2])

---

[1]) Oskar Hertwig: Lehre vom Org. und ihre Beziehung zur Socialwissenschaft. Jena, 1899.

[2]) Schopenhauer: Die vierfache Wurzel u. s. w. Einl.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXIX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Schelling und Spencer.

Eine logische Kontinuität.

Von
Dr. Lázár Róth, aus Jolsva (Ungarn).

BERN
Verlag von C. Sturzenegger
1901

Index.

Seite

Einleitung 3

I. Kapitel.

Die Entwickelungsidee im Allgemeinen 9

II. Kapitel.

F. W. J. v. Schelling:

1. Begriff und Aufgabe der Philosophie 12
2. Das Thema der „Ideen zur Naturphilosophie" 17
3. Atomismus, Dynamismus 19
4. Das Leben ein Centralphänomen (Allleben) 22
5. Mechanismus und Teleologie 25
6. Das biologische Problem:
   a) Vitalismus und Organismenteleologie 30
   b) Das Problem in der heutigen Litteratur 32
   c) Das Problem bei Schelling 35
7. Einheit und Vielheit 36
8. Der transcendentale Idealismus 38

Definition der Naturphilosophie 42

III. Kapitel.

Herbert Spencer (Allgemeines) 44

1. Erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt 46
2. Der Bewusstseinsinhalt 47
3. Der Träger des Bewusstseins 47
4. Raum, Zeit, Materie 49
5. Die Analyse der wissenschaftlichen Grundbegriffe . . . 50
6. Die Realität der Erkenntnis aus dem Lebensprozess deduziert 51
7. Das Absolute aus dem Realitivitätsprincip deduziert . . 52
8. Die Grundfrage der Philosophie (Aufhebung der Einheit) 55
9. Das Gesetz der Entwickelung 57
10. Schelling und Spencer 59

Schluss 62

Vorliegende Arbeit ist ein erster Versuch, einen Gedanken zu verwirklichen, der sich mir beim Studium der Geschichte der Philosophie ergab. Je länger man Geschichte der Philosophie studiert, desto häufiger hat man die Empfindung, als würde im Meere der fremden Gedanken die eigene Weltanschauung gefährdet. Nur schwer kann man des kontinuierlichen Fortschrittes in der Geschichte des menschlichen Denkens inne werden und die festen Konturen für ein eigenes Weltbild gewinnen. Die verschiedensten Epochen zeitigen oft ähnliche Gedankenbilder und dann eilt man im Bedürfnis nach Systematisierung, diese verschiedenen Zeiten und Denkern angehörigen Anschauungen zu identifizieren. Hierzu kommt oft das Bestreben, längst abgestorbene Gedankenzweige künstlich zu beleben. Indem man sie in das Treibhaus moderner Gedankensphären versetzt und durch unberechtigte Exegese zu Leben ruft. Dies ist ein Scheinleben; denn eine Pseudowissenschaft ist es, die mit dem elektrischen Strom modernen Denkens Gedankenleichen durchdringen will. Es mag ein geistreiches Beginnen sein, alten Systemen neuere Erfahrungen unterzulegen; es ist ein pietätsvolles Werk der Apologie, aber das Verständnis der Geschichte wird hierdurch eher erschwert, als gefördert.

Im vollen Bewusstsein des Gesetzes der Spezifikation für die Auffassung der Geschichte des Denkens wird es um so interessanter, jene logische Homogenäität zu verfolgen, die in zwei Systemen liegt, deren Charakter zeitlich und gedanklich auseinanderfällt. Der Versuch einer begrifflichen Analogie aus den Triebfedern zweier Grundgedanken dürfte das Verständnis für den Wert beider begrenzter darstellen. So glaube ich mir begriffliche Werte aus den Systemen

zu erobern, die meinem Denken fürderhin als sichere Grundlagen dienen können. Aus diesen Bedürfnissen der Selbstorientierung sind diese Blätter erwachsen und nur der akademische Anlass bestimmt die Veröffentlichung. Mit Freuden benutze ich den Anlass, um meinen hochverehrten Herren Universitätslehrern für Vieles meinen ergebenen Dank auszusprechen. Insbesondere den Herren Professor Dr. Friedrich Jodl in Wien; Professor Dr. Oswald Külpe in Würzburg und Professor Dr. Ludwig Stein in Bern.

Wien, im März 1901.

Der Verfasser.

Einleitung.

Die Entwickelungslehre, die uns heute so mundgerecht ist, wie kaum ein zweiter Gedanke der philosophischen Anschauung, verdient es, dass wir ihr unsere Betrachtung widmen. Ein Gesetz von umfassend erklärender Bedeutung, das unsere ganze Weltanschauung umzugestalten berufen ist, ist mehr als eine empirische Verallgemeinerung. Unsere heutigen brennendsten wissenschaftlichen und socialen Fragen stehen unter der Bannformel dieses Gesetzes. An jenem Tage, wo man den grossen Gedanken ausgesprochen, alles Seiende ist historisch geworden, fiel in unsere Geisteswelt der Blitzstrahl, der alles Bestehende beleuchtet. Während die Naturwissenschaften ohne innere Kämpfe ein jedes Gesetz von weitem Blick in ihre Sphäre aufnimmt und fruchtbringend verwertet, kostet es die Geisteswissenschaft jene innere Ruhe und Sicherheit, die, einmal verloren, nicht so bald wieder zu erlangen sind. So zittern dann in den Geisteswissenschaften die aufgepeitschten Wellen nach und man steht am Ende des Jahrhunderts mit einem Mehr an positivem Wissen, aber einem bedeutend herabgeminderten Glauben an die Möglichkeit des absoluten Wissens. So ist unsere Signatur die Relativität der Erkenntnis und wir blicken neidisch auf den Anfang unseres Säkulums hin, wo emporstrebende Geister der Philosophie kühn das Absolute verkündet haben. — Wenn man geistige Gebilde aus ihrem Zusammenhang heraushebt und so das Verständnis einbüsst, spricht man von Begriffsromantik und nennt sie einen Hexensabbath in der Geschichte. Einen solchen giebt es aber nicht. Jede Formation in der Geistesgeschichte ist für ihre Zeit vernünftig und notwendig. Gelingt es uns aber, Beziehungen zu unserem heutigen Geistesleben zu finden, dann erhebt sich ihre Bedeutung über das bloss Historische. Wir finden dann, wie der verklärte Abendschein des einen Säkulums noch an der Wende des zweiten die Schaubühne des geistigen Lebens milde umstrahlt. Wir finden den grossen Trost, dass bei allem Vergehen ein Körnchen bleibt, das weiter wirkt,

nachdem das Ganze in den Orkus der historischen Erinnerung hinabgestürzt. Die Bestätigung des Satzes von der Erhaltung der Kraft im Geistigen.

Die Vergleiche zweier Abschnitte der Kulturgeschichte werden umso interessanter erscheinen, je verschiedener das geistige Gepräge der Zeiten ist. Das letzte Dezennium des 18. Jahrhunderts ist denn auch vom unserigen scharf geschieden. Die Aufklärungszeit mit ihrer Philosophie war völlig geschwunden. Kants Kritik hat die Geister auf andere Bahnen gelenkt. Die Untersuchungen gingen in die Tiefe; die zeitgenössische Litteratur machte die Entwickelung vom Sturm und Drang zum Klassizismus. Der reifere Goethe fängt an, die Jugendideale ungestümen Drängens abzustreifen und aus den wild durcheinander tobenden Kräften hebt sich allmählich die tiefere Betrachtung der Dinge ab. Die Harmonie der Kräfte und ihre freie Bethätigung wird vom ästhetischen Anschauen verklärt. Es wird nach Einheit im Denken gestrebt. Das Individuum ist der Mittelpunkt, in dem die Strahlen der Welten, wie in einem Spiegel vereinigt, zusammenkommen.

Das Individuum ist das Centrum des Alls; es übt die freie Wissenschaft mit souveränem Recht; die ganze Welt soll sein Produkt werden. Der Denker erzeugt seine Welt; und seine Welt ist *die* Welt.

Hat Kant gesagt, die Dinge richten sich nach unseren Stammbegriffen, so lässt Fichte das „Ich“ eine Welt frei setzen. Der Mensch fühlt sich eins mit der Erfahrungswelt, denn sie ist sein Werk. Rosiger Optimismus beherrscht die Geister, sie sehen im All den Spiegel ihres Selbst. Die tausendjährigen Widersacher Gedanke und Gestaltung, Geist und Welt, „Ich“ und „Nicht-Ich“ vereinigen sich in der Harmonie des Individuums und aus der Vermählung erwuchs das klassische Geistesleben, das seinen beredten Ausdruck in der Individualphilosophie und der Romantik erhält. Die Bestrebungen der Zeit finden ihr Ziel darin, dass sie den Einzelmenschen vom Gattungsmenschen loslösen und mit Anspannung aller Kräfte und Mittel auf die Entwickelung der Persönlichkeit hinarbeiten. Der Mensch, mit einem Widerspruch geboren, soll sich dessen bewusst werden und gegen ihn mit Erfolg ankämpfen. Die Trennung darf nicht permanent bleiben. Die Zeit fühlte sich als zweite Renaissance.

Die Philosophie wollte eine Sommerszeit der Kultur, ein Blumenfest des Geistes schaffen, nachdem die Kantsche Philosophie ernüchternde Wasserstrahlen geliefert. Im Gegensatz zur Aufklärungszeit

wandte man seine Betrachtung auf die Natur; aber nicht auf das Experiment, das Einzelne, sondern auf die Totalität des Denkens. Die Fichtesche „Ich"-Philosophie wurde von den Romantikern noch überboten, indem sie die Phantasie des „Ich" als Alles hinstellten. Die ganze Natur erschien ihnen als kristallisierte Phantasie.

Die Schellingsche Naturphilosophie wurde in diesen Kreis aufgenommen und die Anregungen der Dichter und des Philosophen waren gegenseitig. Aber die Naturphilosophie ist nicht bloss auf den Einfluss eines Novalis zurückzuführen. Das Streben nach Einheit zwischen Natur und Geist ist aller Philosophie von Haus aus eigen. Und die litterarischen und ästhetischen Bestrebungen leisteten Schelling hierin bedeutenden Vorschub. Wir sehen jene Zeit als das entschiedene Hinausstreben zur Einheit der Erkenntnis vom Mittelpunkte des Ich. Die ganze Natur und Geschichte arbeitet auf das Individuum hin; Zweck der Weltentwickelung ist das anschauende, die Natur aus sich erzeugende Individuum.

Hierin liegt der schärfste Gegensatz und zugleich der Berührungspunkt mit unserer Zeit.

Die wissenschaftliche und gesellschaftliche Entwickelung unseres Jahrhunderts hat uns immer mehr vom Individualismus zu einer Vergesellschaftung des Wissens geführt. Seitdem die absolute Philosophie den Boden verlor, waren wir immer mehr ins Einzelgebiet hinüber gewandert. Die grossen technischen Revolutionen haben uns den Wert der Spezialwissenschaften nahe gelegt und die raschlebige Zeit kann nicht beim Einzelmenschen stehen bleiben; ihre Blicke sind auf das Kollektivum der Gesellschaft gerichtet. An die Stelle des Idealismus trat der Materialismus, der in seiner geschichtlichen Entwickelung sich immer an die Naturwissenschaften hielt und der Sieg dieser musste auch jenem die Gemüter erobern.

Was sich etwa seit dem Materialismusstreit an absoluter Philosophie Geltung verschaffen konnte — wie Schopenhauer und Hartmann — war weit mehr der gedrückte Pessimismus, der vermöge unserer physiologischen Beschaffenheit Anklang findet, als wirklich das Streben nach absoluter Philosophie. Die gesellschaftlichen Fragen und die äussere Entwickelung dringen auf das Praktische, und die Philosophie muss sich diesen Fragen zuwenden. Hierzu kommt noch jener ausgesprochene Historismus, so dass man anstatt der Philosophie Geschichte studiert. Wir stehen unter dem Denkgesetz der

Relation und können nicht anders das Wesen des Denkens als im Studium seines Werdens begreifen.

Dieser Umstand resultiert aus dem Sieg der Entwickelungslehre, die alles Seiende als Produkt des Werdens auffasst und nur als solches begreifen kann. Wir haben allen onthologischen Sinn verloren; das Organ für die Erfassung des „Seins" gehört beinah zu den rudimentären Organen einer vergangenen Kulturepoche.

Der Unterschied zwischen der Schellingschen Zeit und unserer ist kurz gesagt der: Jene strebte nach einer Philosophie des Individuums, unsere nach einer solchen des „vierten Standes".

* * *

Aber diese Seite der Philosophie, so berechtigt sie auch als Synthesis unserer Kultur und ihres derzeitigen Standes sei, ist nicht das letzte Wort im philosophischen Denken. Philosophie ist Wissenschaft der Wissenschaften, d. h. sie ist auf dasjenige gerichtet, was alle Wissenschaften nach Inhalt und Methode *für uns* gemeinsam haben.

Im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, die immer auf das Objektive gerichtet, wobei der Forscher hinter dem Experiment verschwindet, ist die Philosophie auf dasjenige gerichtet, was die Dinge *für uns* sind. Der Anthropocentrismus liegt in ihrem Charakter und die Ergebnisse der Einzelwissenschaft schränken ihn ein, auf dass er nicht unwissenschaftlich werde.

Die Vereinheitlichung der Wissenschaften ist Aufgabe des philosophischen Denkens; und wo die Einzelwissenschaft nicht hinzuleuchten vermag, da kommt die Philosophie und erfasst die letzte Wahrheit mit dichterisch-philosophischem Gefühl. Und wahrlich, die Geschichte hat es bestätigt, dass die positiven Wissenschaften manch' edlen Kern dem Silberblick der Philosophen verdanken. Bleibt somit die wissenschaftliche Einzeldisciplin der Buchstabe im Gedichte des Weltgeschehens, so ist die Philosophie der lebendige Interpret, der dem leblosen Buchstaben Geist einhaucht.

Ein solcher Versuch hat seine Grenzen sich abgesteckt. Nach der einen Seite die Ergebnisse der Forschung, ist jede Philosophie zeitliches Gebilde, das dem Stand dieser entsprechen muss, ist sie andererseits der Abdruck der Stellung des Philosophen zu diesen. Bleibend sind die Fragestellungen, als die ureigensten Zeugnisse des ewig Menschlichen. Gerade die unermessliche Differenzierung

auf allen Gebieten des Geisteslebens weist auf die Notwendigkeit einer Centralwissenschaft hin. Die gesellschaftlichen Fragen und ihre Deutung zeigen uns die Unzulänglichkeit der Spezialforschung für das höchste Bedürfnis des Menschen. In den letzten Jahren wird von den verschiedensten Seiten her nach Vereinheitlichung des Wissens verlangt. Allmählich dringt die Einsicht durch, dass den ethischen und gesellschaftlichen Uebeln nur durch Vertiefung der Persönlichkeit abzuhelfen sei. Man ruft Ideale wieder, die man im stolzen Pochen auf die Einzelwissenschaften verworfen hat. Aber in der Geschichte giebt es kein zurück! Wenn zwei dasselbe sagen, ist's nicht dasselbe, gilt von den Renaissanceepochen. Man kann an historische Systeme anknüpfen, aber die Kulturideale und die Errungenschaften nicht aufgeben, die zwischen den beiden Epochen liegen. Die Zeit greift auf ältere Gedankengebilde zurück, um sie umzubilden und ihren Bedürfnissen anzupassen. Die Menschheit beschreibt Kreise, und wenn eine Peripherie gezeichnet ist, sucht sie den Mittelpunkt und zeichnet einen neuen mit weiterem Radius. Und hierin liegt der Schnittpunkt für unsere Betrachtung. Indem wir die Errungenschaft des Spencerschen Denkens als den vollendet durchgebildeten Evolutionismus betrachten, finden wir zwischen diesem und dem Schellingschen einen verwandten Zug. Die Betrachtung der Schellingschen Naturphilosophie zeigt einen Gedanken, der in Spencer vollen philosophischen Ausdruck erhalten hat. Es ist die Idee der *Entwickelung*. Wir werden sehen, welche Beziehungen die deutsche Naturphilosophie zum Evolutionismus hat. Von einem historischen Zusammenhang wird hier nicht die Rede sein. Bei der abgeschlossenen Selbständigkeit des englischen Denkens sind die Spencerschen Ideen nur wenig auf einen Einfluss von deutscher Seite zurückzuführen. Sie beruhen vielmehr auf der guten alten Tradition des Nominalismus, der vom 13. Jahrhundert ab die englische Denkweise der kontinentalen vorteilhaft entgegengesetzt.

Was wir nachweisen wollen, ist eine *begriffliche Analogie* zwischen der deutschen Naturphilosophie und Spencer. Untersuchen inwieweit Schelling Evolutionist ist und ob der Spencersche Standpunkt nicht Analogien zum Schellingschen aufweist.

Es soll dies die logische Kontinuität der Gedanken zeigen, wie die Macht der innern Idee bei aller Verschiedenheit des Ausgangspunktes, des Charakters und der kulturellen Entwickelung, zum gleichen Ziele hinstrebt.

Erst in zweiter Reihe kommt jener Einfluss in Betracht, der von der Schellingschen Schule in C. E. von Baer durch Vermittlung Coleridgese auf Spencer geübt wurde.

Das Spencersche Denken hat diesen Einfluss zu einer Zeit erfahren, wo dieser am Kernpunkt des Entwickelungsgedankens arbeitete. Diese Vermittlung war somit ein Fortschritt für die Evolutionsidee. Er beantwortet in seinem zweiten Werke die Frage nach dem „Wesen der Entwickelung“ oder des Fortschrittes mit Coleridge-Schelling: „Entwickelung besteht in der Tendenz der Individualisierung“. Auch später, in einer zweiten entscheidenden Phase seines Denkens kommt ihm das Studium der Baerschen Schriften fördernd für seinen Standpunkt.

I. Kapitel.

Die Entwickelungsidee im Allgemeinen.

Ehe wir auf unser engeres Thema eingehen, wollen wir uns über den Begriff der Entwickelung überhaupt in grossen Zügen orientieren. [1])

Der Entwickelungsgedanke denkt in der Kategorie der Kausalität und Relation. Sein Ursprung geht auf Heraklit zurück, der die Welt, im Gegensatz zu Parmenides und Anaxagoras nicht vom Standpunkte einer metaphysischen, fertigen Formel a priori, sondern kausal zu begreifen sucht. Das Denkmittel der ontologischen Schule von Parmenides durch Plato bis auf unsere Zeit ist das der Konstanz. Diese fasst die Welt als Gegebenes, Seiendes auf; die Entwickelungsidee als stetes Werden. Aber auch diese hat hinwiederum, wie alles Seiende, ihre Geschichte. Die Nebenvorstellungen, die sich an den Begriff des Werdens knüpfen und die Konsequenzen, die auf den verschiedensten Gebieten des Wissens aus dem Begriff abgeleitet werden, zeigen, dass auch die Evolutionsidee etwas Gewordenes sei. — Von Heraklit bis Spencer-Darwin wurde sie in verschiedenster Weise aufgefasst und kommentiert. Wenn man beispielsweise die Differenz in der Auffassung dieses Gedankens auf dem Gebiete der Geistesgeschichte sehen will, so vergleiche man Buckles Ausführungen in der „Geschichte der englischen Civilisation“ [2]) mit dem vierten Kapitel der „Socialen Frage im Lichte der Philosophie von Ludwig Stein. —

[1]) Ueber die Metamorphose dieses Terminus, der schon beim Cusaner als technische Bezeichnung vorkommt, später von Böhme wieder eingeführt wurde, aber eigentlich erst im 18. Jahrhundert durch Tetens und Herder mit Erfolg verwandt, siehe R. Eucken, „Geschichte der Terminologie“, 1879, S. 187. — Zur logischen Entwickelung dieses Gedankens siehe Mariupolsky, „Zur Geschichte des Entwickelungsbegriffes“, Berner Studien, Band VI, Bern, 1897.

[2]) I, 4.

Es handelt sich um den Nebenbegriff der Entwickelung, den Zweck; während Buckle für das historische Geschehen jeden Zweckbegriff aus dem Kausalnexus ausscheidet und keinen Fortschritt im Sittlichen anerkennt, weist Stein die immanente Teleologie aus dem einfachen Umstande für die Geschichte nach, da ihre Träger Individuen sind, die teleologisch gedacht und gehandelt haben. — Mit dem Entwickelungsgedanken tritt somit die Frage nach dem Zweck des Werdens auf. Wir glauben die Phasen, den der Entwickelungsgedanke in seinen verschiedenen Vertretern durchgemacht, nach der Betrachtungsweise der Denker einteilen zu dürfen. Es ergeben sich der Betrachtung folgende Seiten:

1. Die kosmologische Entwickelungslehre betrachtet die Welt schlechtweg als Gegebenes; sie ist naiv realistisch, unbekümmert der erkenntnistheoretischen Frage. Sie betrachtet die Welt in ihren Formveränderungen, um daraus Schlüsse auf das *zeitliche* Werden zu ziehen. Diese Betrachtung ist streng kausal und begnügt sich mit einer atomistischen mechanischen Welterklärung. Ihr Augenmerk richtet sie auf die Erfahrung der geologischen Urkunden und betrachtet die Welt im endlosen Nacheinander.

Ihre Vertreter sind Heraklit, Kant-Laplace, Lamarck, Lyell, Darvin.

Für die Geistesgeschichte hat sie ihre konsequent einseitigen Vertreter in den Organikern Spencer-Schäffle u. a.

2. Die erkenntnistheoretisch-logische oder ideelle Entwickelungslehre, deren Ausgangspunkt ein Suchen nach der Möglichkeit der Erkenntnis ist. Dies meint sie im Verhältnis der dynamischen Grundkräfte zu finden, wie Schelling. Ihrem Subjektivismus getreu, sucht diese Richtung dem Naturgeschehen Finalität abzulauschen und findet diese bald in der Objektivierung des Logischen, wie Hegel; bald im differenzierten Geiste wie Schelling, oder im organisierten Individuum, wie Goethe, Schelling, Fechner.

Während die erste Gruppe die Geschichte des Kosmos geben will, sucht diese nach seinem Wesen und der zu verwirklichenden Zwecke desselben und ist dynamisch, teleologisch, wie Leibniz, Kylmeyer, Schelling, Hegel, Fechner und neuerdings Ostwald.

Für die Geisteswissenschaften sind die Vertreter bald einseitig konsequent der ersten Richtung ergeben, wie Buckle, Spencer, Schäffle; bald vermittelnd wie Ludwig Stein u. a.

Aus dieser Betrachtung ergiebt sich für uns die Schranke für den Gebrauch des Entwickelungsgedankens. Die verschiedene Auf-

fassung desselben von seinen Vertretern zeigt uns, dass er ein kostbares Glied einer Kette sei, dessen Umfang und Geltungswert von den übrigen philosophischen Gedankengliedern abhänge und je nach der Richtung dieser bald weiter, bald enger gefasst wird. Seine notwendigen Corollarien sind die Frage nach dem Wohin der Entwickelung und seine Grenze hat er bald in der Auffassung von Geist und Körper. Seine Stärke liegt im umfassenden Material der geologischen Wissenschaften und der naturgeschichtlichen Thatsachen überhaupt. Seine Schranke in der Auffassung des Geisteslebens, je nach dem verschiedenen metaphysischen Gesichtspunkt der Denker. Die Resultate der Entwickelungslehre ist die Relativität alles Seienden und da die Philosophie nach absolutem Wissen strebt, kann die Entwickelungsidee nur „als heuristisches Princip von umfassender Bedeutung angesehen werden.[1])

[1]) Stein, a. a. O., S. 38. Spencer „Grundlagen der Philosophie", I. Kap. § 24. Vetters Ausgabe.

II. Kapitel.

F. W. J. v. Schelling.

1. Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Der Ausgangspunkt der Schellingschen Philosophie ist, wie der der Rationalisten überhaupt, der Phänomenalismus. Die Kantsche Philosophie hat ihn durchgebildet und die „vulgären" Kantianer haben den Dualismus zu dem das „Ding an sich" Anlass gab in echt dogmatischer Weise ausgebaut. Schelling sieht seine Aufgabe in einer Vereinigung jener Zweiheit vom Denken und dem Gedachten, Begriff und Vorstellung. Die Reflexion, als die erste Stufe des Denkens, scheidet das ursprünglich Eine. Der Idealist steht auf dem Standpunkt dieser Scheidung, er lässt sie permanent werden. Aufgabe der Philosophie ist eine Wiederherstellung des Naturstandes im Denken; dieser war der naive Realismus und schwebt den verirrtesten Denkern in der Rückerinnerung vor. Aber jetzt kann man die verlorene Naivetät nicht wieder einsetzen: es muss das Band gesucht werden, in dem sich die Gegensätze finden.

Der Mensch scheidet sich von der Natur und endlich sich selbst von sich selbst. Ursprünglich stellte ich einen Gegenstand vor, wo Gegenstand und Vorstellung in eins zusammenfielen. Der Philosoph frägt: Wie komme ich zu Vorstellungen äusserer Dinge? — Wir fragen nach dem realen Zusammenhang und man sagt uns, es wäre ein ursächlicher; hiermit ist aber die Frage nicht beantwortet; es handelt sich um die Realität der Dinge ausser mir. Indem ich diese Frage stelle, erhebe ich mich über alle Kausalität. Ich trete aus der Reihe meiner Vorstellungen auf eine Anhöhe, wo mich Ursächlichkeit nicht erreicht. Ich scheide die Welt der Successionen von meiner Welt und nimmer wird die Trennung, durch den Hinweis auf Kausalität, aufgehoben. Diese Aufhebung ist die Bedingung aller Philosophie. —

„So wenig die Woge, vom Strom getrieben, nach ihrem Wesen fragen kann, so wenig kann sich die Lösung der Erkenntnisfrage im Mechanismus finden."

Die erste Lösung der Frage findet Schelling bei Spinoza, in der Vereinigung von Geist und Materie als Modifikationen des einen Unendlichen. Leibniz hingegen sagt: Die Vorstellungen äusserer Dinge in der Seele sind, kraft ihrer eigenen Gesetze, wie in einer besonderen Welt entstanden. Alle Veränderungen, Perceptionen und Vorstellungen in einem Geiste erfolgen nach inneren Gesetzen.

Die Anhänger der „Dinge an sich" können unmöglich Recht behalten, denn es ist nicht einzusehen, wie diese unsere Vorstellungen bewirken sollen. Materie kann auf Materie wirken, nie aber das „An sich" auf etwas anderes. [1])

Für den Bereich des Psychischen gilt der Satz der Kausalität nicht. Ebenso unhaltbar wird die Annahme des Dogmatikers, wenn man von der Realität der Materie spricht. Es scheint, wie wenn dieser Begriff feststünde durch die Anschauung. Nun frägt sich's, wenn die Materie besteht, so muss sie aus unendlichen Teilen bestehen. Dies aber führt auf ihre Zusammensetzung und auf zeitliches Beschränktsein. Oder aber soll die Zusammensetzung an einem Orte begonnen haben, dann müsste ich auf letzte Teile der Materie stossen.

Ebenso ergeht es uns, wenn wir den Begriff der Kraft analysieren. Sagen wir, die Materie *hat* Kräfte, dann müsste ich eine solche ohne Kräfte vorstellen können. Der Begriff von Kraft, Anziehung und Zurückstossung sind Offenbarungsweisen der Materie, die eine solche voraussetzen. Weder Materie ohne Kraft, noch Kraft ohne Materie sind vorstellbar.

So führen alle Analysen der Grundbegriffe zu Antinomien der Erkenntnis. Die Materie ist das letzte Substrat der Erkenntnis und wie diese unerklärbar ist, so können wir ausser uns nichts erklären. Aller Empirismus kann uns nur bis zum Universum führen. Es giebt ein Universum; dies ist das letzte Wort des erkenntnistheoretischen Empirismus.

Hier berührt sich Schelling mit Spencer. Auch dieser beginnt seine Philosophie mit dem Nachweis, dass die wissenschaftlichen Grundbegriffe unzulänglich sind. Von dieser Unzulänglichkeit aus

---

[1]) Dieser Gedanke wird heute für den psycho-physischen Parallelismus angenommeu. (Siehe Höffding: „Empirische Psychologie", Kap. 8; Jodl „Lehrbuch der Psychologie", 1896, S. 63.)

baut er sein System; er beugt sich in Denkerdemut vor dem grossen Unerkennbaren und bescheidet sich damit, die Relativität des Wissens zum heuristischen Princip der Wissenschaft zu erheben.

Nicht so Schelling. Er will lieber eine Philosophie aufgeben, als ihren absoluten Charakter einbüssen.[1]) An diesem absoluten Charakter der Philosophie hält er in jeder Phase seiner Entwickelung fest.

Der Empirismus führt uns bis zur Grenze zweier Welten. Newton sah wohl ein, dass er mit dem Gravitationsgesetz an diese Grenze gelangt und frug nun nach dessen Ursache. Parallel mit diesen Bestrebungen gehen die des Leibniz in der prästabilierten Harmonie; dieser aber stellt die Frage nur schärfer, ohne sie zu beantworten. Die Frage ist die, wie entstehen die Vorstellungen der notwendigen Successionen einer Aussenwelt in uns?

Die Frage ist nicht, wie wir ein solches System, wenn es einmal existiert, darstellen, sondern wie ein solches zu stande kommt. Wie findet das System von Ursache-Wirkung äusserer Dinge Eingang in meinen Geist?[2])

Wenn Kant sagt, Ursächlichkeit ist ein Stammbegriff meiner Vernunft, den ich auf die Dinge der Erfahrung übertrage, so ist die Genesis der Notwendigkeit noch lange nicht erklärt. Woher sind Ursache und Wirkung der Dinge für mich? Entstehen diese ausser uns, oder in uns? Aber beide Annahmen sind irrig. Entweder haben die Dinge unabhängig von unseren Vorstellungen Existenz, dann hat die Notwendigkeit der Kausalität aufgehört; oder liegt Ursache und Wirkung in den Dingen und lässt die Aufeinanderfolge objektiv sein.

Die Kantsche Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis ist unzulänglich, da nicht nur Succession, sondern alle Vorstellungen von Raum, Zeit, Bewegung den Dingen abgesprochen werden müssen, die ich dann in diesen Formen fühle. Dinge, die aller sinnlichen Bestimmungen entbehren, sollen auf mich wirken, ist undenkbar. Dies konsequent durchdacht, müsste zum absoluten Intellektualismus führen, wo jede Vorstellung einer objektiven Welt schattenhaft zusammenfällt.[3])

Viel erhabener ist der Humesche Skeptizismus, der die Frage in aller Schärfe erfasst hat. Aber seine Erklärung, dass alles auf Täuschung beruhe, sei nur ein Hinausschieben der Frage. Es handelt

[1]) Vorrede I und II zu den „Ideen".
[2]) S. W. I. 2, S. 30.
[3]) S. 34.

sich eben um die Erklärung dieser Täuschung. Soll ja doch gezeigt werden, ob diese Täuschung in uns oder in den Dingen liege; erklärt, wie diese Täuschung konstant geworden. Die Konstanz der äusseren Eindrücke ist der beste Beweis für die Realität der Aussenwelt.[1])

Zu dieser höchsten Thatsache von der Fortdauer des Bewusstseins als Grundlage für die Möglichkeit einer Welterklärung kommt auch Spencers Erkenntnislehre.[2]) Somit ist Wesen und Aufgabe der Naturphilosophie vor unsere Augen gestellt. Die Philosophie der Natur soll uns lehren, wie eine solche für uns erkennbar sei. Die Naturphilosophie hat einen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt; sie soll die Möglichkeit einer Natur für mich in ihre Erkenntnis der Notwendigkeit darstellen. Die prästabilierte Harmonie Leibnizens soll gleichsam vom erkenntniskritischen Standpunkte umgearbeitet werden. Die Lehre von der Transcendentalität der letzten Gründe führt zu einem wesenlosen Dualismus, der die Sache nur noch unerklärbarer macht. Es entsteht auf den Kantschen Bahnen jener heillose Dualismus, der nimmer zur Einheit führen kann.

Schelling aber meint, die Synthesis sei das ursprüngliche; Thesis (die Einheit) und Antithesis (Vielheit) müssen in der ursprünglichen Synthese, der Erkenntnis sein. So hat er seine Aufgabe in der späteren Epoche terminologisch gefasst.[3])

Der Ausgangspunkt Schellings ist der erkenntniskritische, wie er nach Kant kein anderer sein konnte. Wohl hat man seine Erkenntnislehre als subjektiven Idealismus bezeichnet,[4]) aber aus der ganzen Anlage sieht man, dass es ihm ernst darum zu thun ist, von seinem Standpunkte die Welt zu erklären und nicht in einen Nebelstreif des Ich zerfliessen zu lassen.

Philosophie ist ihm die freie That, in der das absolute Ich die Welt mit ihren Gesetzen verlässt, um aus dieser Stellung über die Möglichkeit einer Natur nachsinnend, sie nacherschaffen. Seine Aufgabe wird gelöst, wenn man zeigen kann, dass „der Geist die unsichtbare Natur und die Natur der sichtbare Geist sei".

In seiner späteren Epoche lautet der Gedanke: Die erste Bedingung zur Philosophie ist die Einsicht, „dass das absolut Ideale das absolut Reale sei".

---

[1]) S. 35.

[2]) Grundlagen der Phil., Band I, S. 46.

[3]) v. Hartmann, Schellings phil. Syst., 1897, Cap. II.

[4]) v. Hartmann.

Der Angelpunkt des Schellingschen Denkens beruht schon in dieser ersten Epoche in absichtlicher Auflehnung gegen den einseitigen Subjektivismus Fichtes. Er knüpft weit mehr an Kant an, als an diesen. Die Naturphilosophie ist eher eine Fortbildung Kantscher denn Fichtescher Gedanken. [1])

Wir pflegen den Gang der Philosophie im inneren Zusammenhang der Systeme zu suchen; es wird aber dabei übersehen, dass zur Entwickelung eines Systems weit mehr gehöre, als die Lücken des vorhergehenden. Bei Fichte geht die Natur leer aus, nicht weil dies im notwendigen Gang der Kantschen Philosophie liegt, sondern weil Fichte sich den Problemen mit dieser persönlichen Abgeschlossenheit zuwendet.

Schellings Naturphilosophie ist in direkter Anlehnung an Kants Erkenntnislehre entstanden. Kants Kritik ist aber der vollendete Ausdruck einer Philosophie, die auf der Höhe des fertigen Denkens steht. [2])

Alle Vorstellungen und Begriffe werden nach ihren Erkenntnisquellen geprüft, gleichwohl missen wir jenen psychogenetischen Zug, der die Gedanken vor uns entstehen lässt. Diesen Mangel fühlt Schelling und möchte vor unseren Augen ein System des Wissens entstehen lassen. Noch in späteren Jahren (1826) sagt er, auf seine erste Epoche zurückblickend, „Die kritische Philosophie zeige die Selbsterkenntnis, ihm sei die Aufgabe einer Welterkenntnis zugefallen". Er fühlt in seinen erkenntniskritischen Auseinandersetzungen, dass, wenn wir Raum, Zeit, Kausalität nur als Eigentümlichkeiten unseres Vorstellungsvermögens annehmen und die Dinge dieser entkleiden, für diese nichts übrig bleibe als eine Vorstellung zwischen Nichts und Etwas. [3])

In seiner späteren Epoche kommt er allerdings von diesen Grundlagen ab. [4])

---

[1]) Kuno Fischer „Schelling", II. Aufl., S. 338, ist in seiner konstruktiven Auffassung der historischen Entwickelung diesem Verhältnis unzureichend auf den Grund gekommen. Ebensowenig konnte mich Hans Heusslers Auffassung überzeugen. Siehe „Schelling und die Entwickelungslehre", „Rheinische Blätter", 1882.

[2]) In dem Mangel an psychologischer Erkläruug des Bewusstseinsinhaltes liegt der scharfe Gegensatz zu unserem beziehentlichen Denken. S. Kant-Studien, Band II, H. Meyers Aufsätze über „Kants Erkenntnistheorie im Verhältnis zu unserer Zeit".

[3]) S. W. I. S. 32 ff.

[4]) v. Hartmann, S. 62.

Hiermit ergiebt sich für unsere Betrachtung: Schellings Ausgangspunkt ist die erkenntnistheoretische Frage. Im wesentlichen noch auf Kantschen Bahnen, soll die Philosophie die Frage beantworten, wie kommt die Natur von mir als das erkannt zu werden, wofür ich sie erkenne.

Die kritische Philosophie umwandelt sich in der Naturphilosophie zur Entwickelungsgeschichte des Geistes und die Grundfrage lautet: Wie kommt die Natur zur Intelligenz, zum Geiste?

2. Das Thema der „Ideen zur Naturphilosophie".

In aller Schärfe liegt die Frage der Naturphilosophie vor den Augen Schellings. Es besteht die Trennung zwischen der Welt und mir und dennoch ist diese Reflexion nur die Krankheit des Menschen. Wo findet sich das einigende Band zwischen Natur und Geist? Aber während Schelling die Frage ausspricht und in aller Tiefe erfasst, hat er mehr geleistet, als alle Antworten zu leisten vermögen. Natur und Geist ist eins; es giebt nur einen graduellen, aber keinen Wesens-Unterschied. Es ist in diesen Worten die Einheit von Natur und Geist postuliert und um die Kette zwischen beiden wieder herzustellen, müssen wir die unendliche Reihe von Zwischengliedern und Graden annehmen, die zwischen den Gegensätzen liegen; wir müssen, mit anderen Worten, die Entwickelungsgeschichte studieren. In der Schellingschen Fragestellung liegt das Postulat der *Natureinheit*, des *Alllebens*, und des *Hinausstrebens* zu bestimmten Potenzen oder Graden. Diese Grundanschauungen jedes Natursystems werden von verschiedenen Standpunkten, verschieden begründet. Sehen wir, welche Gedanken Schelling der Naturbetrachtung entnimmt.

In den Ideen, der ersten Schrift, betrachtet Schelling die anorganische Natur in einer Funktion, die uns über den Vorgang der Körper belehrt: den chemischen Prozess der Verbrennung. Dieser Vorgang zeigt sich uns als Anziehung zwischen dem verbrennenden Körper und der umgebenden Luft. Entgegen der alten phlogistischen Theorie entscheidet er sich für die Oxidation. Verbrannte Körper sättigen sich mit Sauerstoff oder verflüchtigen sich in eine Luftart. Vom Verhältnis der Anziehung zwischen den Körpern und der Luft hängen ab der Prozess des Verbrennens und der umgekehrte der Reduktion.

Die Untersuchungen der Natur des Lichtes und der Wärme ergeben, bei aller Verschiedenheit, ihre natürliche Einheit. „Licht

ist latente Wärme. Wärme gebundenes Licht". Die Vertreter der Anschauung, es gäbe einen inneren wesentlichen Unterschied zwischen beiden, argumentieren mit der Beobachtung, dass sich die Körper ganz anders zum Licht als zur Wärme verhalten. Sie übersehen, dass der letzte Grund hiervon im Anziehungsverhältnis zu suchen sei. Im Verbrennungsprozess eilt das Licht dem dichteren zu. Ohne Widerstand würde es sich in der Repulsionskraft verlieren. Eine Analogie bietet der Umstand, wo sich die Elasticität mit dem Druck proponiert. Luft und Elasticität erhalten sich nur zwischen Extension und Kompression, wo eine dieser aufhört, schwindet Licht und Elektricität. Hieraus ergiebt sich eine Kritik der Eulerschen Theorie der mechanischen Aetherschwingungen.

Die Betrachtung der Luft und Luftarten ergiebt, dass die Natur immer in Gegensätzen wirke. Keine Kraft, die nicht aus der Entgegenwirkung einer zweiten hervorginge; jedes Produkt ist aus Wirkung und Gegenwirkung entstanden. In diesem ewigen Prozess der Duplicität *wird* das Produkt und giebt den ewigen Sonnen wieder, was sich in ihm vereint, um es in anderer Gestalt zu empfangen. So ist das Leben der Natur ein Kreislauf, in welchem sie ihre Ewigkeit sichert. Im Fortlauf der Betrachtungen der anderen Kräfte, wie die der Elektricität und des Magnetismus, ergiebt sich, dass die Wirkungsart der Natur in einer Zweiheit der Kräfte sich offenbart. Die chemische Zersetzung der Lebensluft geben den Prozess der Verbrennung, die mechanische Zerlegung des Phänomen der Elektricität. Lange wurde der Magnetismus als geheime Kraft gehalten, aber der Umstand, dass auch der Magnet, wie die Metalle geworden ist, beweisst, dass er mehrere Stufen durchlaufen musste, ehe er Magnet ward; auch hier waren es die ewigen Bildner Anziehung und Abstossung.

Das Ergebnis der „Ideen" sollte darthun (auf analytischem Wege) dass Licht und Wärme die tote Materie ihrem Gleichgewicht entreissen und sie in Wirbel treibt, der Leben hervorbringt. Alles Leben hängt denn auch vom Grade beider ab. Diese Ahnung durchschimmert in den ersten religiösen Vorstellungen, wo der Jugendglaube der Menschheit sich vor diesen bildenden Kräften niederwarf und in ihnen das Symbol des ewigen Urquells erblickt. Alles Werden, was Entwickelung, Bildung, Ausdehnung der toten Materie war, erblickte der Mensch als lebendige Kraft. Die Erscheinung der äusseren Ausdehnung ist nur ein Schatten jener im Inneren wirkenden

Kräfte der Wärme, die die Knospe schwellt, den werdenden Menschen im Keime erhält, fortbildet, organisiert. Und so kämen wir in den Mittelpunkt der Schellingschen Naturanschauung, dem Leben. Doch ehe wir uns damit beschäftigen, müssen wir fragen, wie steht von diesem Gesichtspunkte aus die Grundfrage der Naturphilosophie? Sie hiess: „Wie kommt ein System der Natur von mir als das erkannt zu werden, wofür ich es erkenne?“

Vom jetzigen Standpunkt ist nur eines klar, dass die Natur in Gegensätzen handle, aber die Erkenntnisfrage ist dadurch um nichts weiter gekommen. Die Frage wird jetzt lauten, wie kommt die Natur, die auf gegensätzliche Aktionen angelegt ist, in diese ihrer Handlung erkannt zu werden? Und hiermit leitet sich ein Gedankengang über das Verhältnis des Erkennens zum Objekt ein.

3. Atomismus, Dynamismus.

Attraktion und Repulsion waren die Kräfte, auf die der Naturforscher im Belauschen der Produktionen stösst. Bis hier führt uns die empirische Wissenschaft und fasst die Welt als Ganzes. Es giebt keinen Dynamismus, der sich der Grundwahrheit des Atomismus entschlagen könnte, wie es keinen Atomisten giebt, dem nicht die Fragen, die der Dynamismus stellt, aus denen heraus er Dynamismus wird, gleichgültig oder gar gelöst sein würden. Beide erklären die Welt aus streng kausalen Gesetzen. Es handelt sich aber um das „an sich“ der Grundkräfte. Sind sie bloss wissenschaftliche Fiktionen, Krücken, deren sich der Forscher bedient, um über das Gestrüppe der ersten Fragen heil heraus zu kommen, oder haben sie Objektivität? Der empirische Forscher darf sich gewisser Fiktionen bedienen; Aufgabe der Philosophie ist es, deren Gebrauch zu verifizieren.

Der Atomist bedient sich der Kräfte zur Erklärung der Welt; er stattet damit die Materie aus; sie bleiben dunkle Qualitäten. Er erklärt die Welt der Erscheinungen bis auf den letzten Rest; macht hierbei nur einige Voraussetzungen, wie da sind: der leere Raum, die Annahme letzter unteilbarer Körperchen und die Bewegung durch den Stoss.

Schelling hat der atomistischen Physik nichts entgegen zu halten, er erklärt sie für wahr und für das konsequente System der Empirie.

Die Naturphilosophie aber stellt eben die Frage nach dem, was die Atomistik voraussetzt. Wer die Natur als Gegebenes voraus-

setzt, einem naiven Realismus ergeben die Erkenntnisfrage nicht aufwirft, studiere die atomistische Physik und es wird ihm alles klar. Der Naturphilosoph aber will die Welt begreifen und den Mechanismus aufheben, eine Welt für mich überhaupt möglich machen. Ueber die Natur philosophieren, sagt der „erste Entwurf“ [1]), heisst, sie aus dem Mechanismus, indem sie befangen scheint, herausheben, sie mit Freiheit beleben und in Entwickelung setzen.

Die Voraussetzungen der atomistischen Physik soll sie erklären. Die atomistische Physik setzt letzte unteilbare Körperchen (corpuscula) voraus, eine Annahme gegen die Philosophie und Mathematik sprechen, die auf weitere Teilung dringen. Ferner einen leeren Raum und einen grossen Körper, der den corpusculis die erste Bewegung durch Stoss mitteilen soll. Aber wenn selbst die Gravitation von einem Stoss herrührt, dann ist sie ausser Stand, für diesen eine weitere Erklärung zu geben. Die Unzulänglichkeit des Atomismus besteht darin, dass seine Fundamente postuliert sind. Sie erscheinen als Lehnsätze und werden, wenn sie ihre Schuldigkeit gethan, aus der „Allgemeingültigkeit“ entlassen.

Wo aber hat der Dynamismus das Kriterium der Ursprünglichkeit der Kräfte der Attraktion und Repulsion. Oder vereinfachen wir die Frage: „Wie kommt es, dass ich diese als Bedingungen meiner Anschauung ansehe?

Die Antwort giebt Schelling auf den Schultern der kritischen Erkenntnislehre.

Es gehört, wie Lange sagt [2]), zu den bleibenden Leistungen der Vernunftkritik, dass sie die Sinnlichkeit zu einer dem Verstande ebenbürtigen Erkenntnisquelle erhob.

Die Lehre, dass alles Denken letzten Endes auf Anschauung beruhe, hat denn auch auf Schellings Begründung der dynamischen Kräfte aus unserer Erkenntnis entschieden Einfluss. So bezeichnet Schelling in dieser Epoche die Natur als subjektive Erscheinung im Ich für das individuelle Bewusstsein; sie ist Weltanschauung oder sichbarer Organismus unseres Verstandes.[3])

Daher ist der Angelpunkt der Schellingschen Philosophie die intellektuelle Anschauung.[4])

---

[1]) S. W. I., 3, 13.

[2]) Gesch. d. Materialismus, II. Aufl., II. Bd., S. 32.

[3]) W. I., 3., 272.

[4]) Hartmann, „Schellings Philosophie“, S. 32 ff.

Im Gegensatz zur Leibniz-Wolffschen Schule hat Kant die gemeinschaftliche Quelle der beiden Hauptstämme der Erkenntnis geahnt, aber für seine Untersuchungen nur die eine verwertet. Es lag im Thema der Kritik, das Denken nach der apriorischen Seite abzugrenzen und so musste er die Anschauungsseite vernachlässigen.[1])

Dass alle Erkenntnis mit Anschauung beginne, ist für Schelling wahr, dass aber ohne diese die Form des Denkens übrig bleibe, kann die Konstruktion des dynamischen Prozesses nicht gelten lassen. Die Scheidung zwischen Denken und Vorstellen, zwischen Begriff und Anschauung darf nicht permanent bleiben. Greift man aus dem Erkenntnisakt die Seite der Anschauung heraus, dann verfällt man einem einseitigen Realismus; lässt man dagegen das reine begriffliche Denken als das wahre und bleibende gelten, so wird man einseitiger Intellektualist, dem „die Welt nichts als ein Traum ist, aus dem er nie mehr erwacht". Der freie Mensch allein in seiner Thätigkeit empfängt die Ueberzeugung einer Aussenwelt. Die ursprüngliche Aktion meines Geistes steht über meinem Denken. Erst nachdem ich mir ein anderes gegenüber setze, wird meine ursprüngliche Handlung determiniert beschränkt — *als Denken und Vorstellen.*

Das Unbeschränkte in mir und das zielsetzende ausser mir, diese Urgegensätze sind die Komponenten der Anschauung. In mir ist unendliche Thätigkeit, die Denken wird, wenn sie ein anderes Denken beschränkt. Die Anschauung ist das Produkt von positivem und negativem Handeln — sie ist ein Beispiel jener ursprünglichen Dualität, die in allem herrscht.

Von der Urzelle (so würde Schelling gesagt haben) bis hinan zum komplizierten Denken walten diese gegenseitigen Beschränkungen. Der erste Ruhepunkt entgegengesetzt wirkender absoluter Kräfte ist die *Anschauung des Geistes.* In der Terminologie der zweiten Epoche heisst es: Die ganze Produktion der Materie ist die Einbildung des Allgemeinen in das Besondere.[2])

Die Konklusionen Schellings im dynamischen Natursystem sind die: Die Materie ist mein Erkenntnisobjekt. Die Vorstellung von ihr ist das Ergebnis meiner freien Thätigkeit und ihrer Beschränkung; ein Produkt, in dem sich die Gegensätze zur Einheit verbinden. Das

---

[1]) Kritik d. r. Vern. Einleitung. Kirchmanns Ausgabe, S. 68. Lange „Gesch. d. Materialismus, II. Bd., 32 ff.

[2]) S. W. I., 2., S. 256 (Zusatz vom Jahr 1803).

Ineinswerden von Ich und Nichtich hebt den Streit auf, der das Wesen der Welt ausmacht. *„Der Geist erkennt sich, indem er die Natur erkennt.“*

So ist die Schellingsche Philosophie letzten Endes makroanthropisch und denkt in einer tiefen Analogie, wie sie uns später bei Spencer begegnet.[1])

Die dynamische Anschauung geht über den Atomismus hinaus, indem sie das als notwendig in unserem Anschauungsvermögen begründet sieht, was dieser annimmt, aber nicht erklärt. Der ursprüngliche Streit, die Entzweiung ist die Mutter alles Naturlebens, begründet in meiner Anschauung. Ich kann die Materie nur in ihrer Entzweiung denken; die Kräfte der Attraktion und Repulsion sind die notwendigen Grundlagen meiner Erkenntnis.

Weil die Anschauung als endliches Produkt nur durch Zusammenwirkung zweier entgegengesetzter Thätigkeiten möglich ist, müssen diese notwendig ausser mir sein. Das Produkt ist die Wechselwirkung und die Ursachen müssen substanziell beide Kräfte haben. Hiermit ist die dynamische Anschauungsweise getreu ihrem erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt, die Begründung der Produkte als das Ergebnis zusammenwirkender Kräfte; und die Natur ist ein Analogon des Geistes. Alles, was ist, hängt vom Grad der zusammenwirkenden Kräfte ab; alles Leben ist der Ausdruck dieser ursprünglichen Kräfte, die mein Anschauungsvermögen postuliert. Daher der Satz:

„Die Natur verstehen, heisst eine solche aus unserem Geiste erschaffen.“

4. Das Leben ein Centralphänomen (Allleben).

Die Erwägungen, die Schelling von einem atomistischen Weltbilde des zufälligen Nebeneinanders der Atome zu einem dynamischen Ineinander notwendigen Wirkens geführt haben, ergeben für ihn eine Reihe von Gedanken, die immer im Vordergrund seines Denkens standen. Der Dynamismus zeigt uns die Natur als Allwirken; der Philosoph hat die Aufgabe, das Handeln im Handeln selbst zu erblicken.[2])

---

[1]) Das charakteristische dieses Verfahrens liegt in der genugsam ausgesprochenen Forderung nach einer solchen Konstruktion der Natur, die der Denknotwendigkeit entspricht. Denkgesetze sind demnach die Naturgesetze.

S. Ludwig Stein: An der Wende des Jahrhunderts, den Aufsatz „Denkgesetze, Naturgesetze“.

[2]) I., 3., 13.

Permanenz darf nicht zugegeben werden; die bewegenden und thätigen Kräfte sind Alles und ausser ihnen ist in der Natur nichts zur Erklärung zuzulassen. Die Natur ist sich selbst genug; es ist dies ihre Autarkie und Autonomie. Sie ist ihre eigene Gesetzgeberin und keine fremde Macht greift in sie ein.

Die Natur ist im Innersten Leben. Das Leben des animalischen Körpers ist nicht bloss chemischer Prozess, wohl aber durch diesen bedingt. Wie die Ableitung der dynamischen Grundkräfte über den Atomismus hinausschreitet und in einem ursprünglichen Dualismus der Wirkungsart ihre Wesen erblickt, so sind die einzelnen Produkte nichts als die Krystallisation der ewig lebenden, schaffenden Natur. Der Grund des Lebens kann weder einzig und allein in der tierischen Materie liegen, noch ausserhalb derselben. Haller und Kielmeyer nahmen die Funktion der Nerven durch Irritabilität, als den Grund des Lebens an. So müsste man den Grund des Lebens ganz ausserhalb des Organismus verlegen. Und der tierische Organismus sollte sich in völliger Passivität verhalten. Diese Annahme ist unmöglich, denn völlige Passivität heisst ein Minus von Widerstand gegen die Ursache, und dem positiven Princip muss ein negatives entsprechen. Die Annahme, das Leben liege ganz und nur im tierischen Körper, ist ebenso widersinnig; Leben ist nicht die Eigenschaft der Materie, sondern das Wesen derselben. Somit bleibt die dritte Möglichkeit: Der Grund des Lebens ist in entgegengesetzten Principien enthalten, davon das eine (positive) ausser dem lebenden Individuum, das andere (negative) im Individuum selbst zu suchen ist. Die Natur hat in allen Individuen das positive Princip des Lebens gemeinsam. Das Gemeinsame liegt nicht innerhalb, sondern ausserhalb der Sphäre der Geister, im Absoluten, Unermesslichen. Die Natur ist nicht als naturata (Fichte) sondern als Naturans zu erfassen. Das negative Princip ist dasjenige, das die Art des positiven, die Abstufungen des Lebens und die Verschiedenheiten in den permanenten Qualitäten, *das Streben zur Individuation*. Das Wesen der Dinge ist das Leben, die Art desselben ist das Accidentelle.[1]) Das Streben der Natur ist, einen ewigen Kreislauf zu beschreiben und die Hauptsache hierbei der Prozess selbst, was in diesem Prozess enthalten, ist für den Prozess selbst gleichgültig und zufällig.[2])

[1]) S. W. I., 2., S. 500. „Auch das Tote ist erloschenes Leben." Der *Organism., ist Prius*, hier setzt Fechner ein.

[2]) Ibid. 514.

Hier merkt man nun bei Schelling, dass ihm ein bestimmender Faktor in dem Lebensprozess fehlt. Es ist ihm die Entstehung der Arten ein dunkler Punkt. Den alten Speciesbegriff kann er in dieser Allschöpfung nicht brauchen, und so ist nicht recht klar, was denn diese negative Kraft sei, die auf die Artenbildung bestimmend ist. Es hat gleichsam die beiden Enden des Weltgeschehens, im Begriff der entzweiten Kräfte, die aus dem Gleichgewicht gestört in den „Potenzen" und permanenten Qualitäten in Ruhe sind, bis wieder der Decompositionsprozess Neubildungen vornimmt; aber es fehlt ihm das Mittelglied, das auf die organische Ausgestaltung bestimmend wirkt.

Gleichwohl ist die Berührung mit dem modernen Evolutionsgedanken eine principielle. Schon bei Behandlung des Phänomens der Wärme, als lebenerzeugendes Medium, hat Schelling [1]) diese als das Wesen der Bildung angesehen und ihre Wirkungsart in Wechselwirkung der innern und äussern Relation aufgefasst. Die innere tierische Wärme bleibt sich in jeder Temperatur gleich und ist jene erloschen, so beschleunigt die äussere Wärme nur die Auflösung der toten Organisation." Würden wir diesen Gedanken, der im Mittelpunkt der Naturphilosophie steht, in moderne, evolutionistische Ausdrucksweise bringen, so hiesse das: Das Leben des tierisch-menschlichen Organismus ist die Anpassung der inneren an die äusseren Relationen. Dies ist die allgemeinste Definition einer wissenschaftlich-evolutiven Psychologie, wie sie neuerdings Friedrich Jodl ausspricht. [2])

Das Allleben in der Natur führt zum idealistischen Monismus, der die Einheit des Naturlebens fordert und jede Trennung zwischen Organischem und Anorganischem in der Natur als wissenschaftlich unfruchtbar aufhebt. Und hiermit ist die andere Frage behoben, die nach dem Geltungswert von Einheit und Vielheit. [3]) Die Wirklichkeit ist ein einheitliches Wesen; die Einzeldinge haben nicht selbständiges Sein und Leben, sie haben Dasein und Wesen im Alleinen, im Absoluten.

Wir werden später sehen, dass hier der Einfluss von Spinoza gegen die Leibnizsche Tradition in Schelling ankämpft, daher Anklänge bald an diesen, bald an jenen.

---

[1]) A. a. O., 169.

[2]) „Lehrbuch d. Psychologie". Stuttgart, 1896.

[3]) Vergl. Lange, „Gesch. d. Mat.", II. Aufl., II. B., 250 ff.

Aber von unserem heutigen Standpunkte ist es mehr denn klar, dass die Lösung des kosmologischen Problems nur in *idealistisch-monistischer* Linie liegt, wobei ich in diesem Zusammenhange mehr die monistische Seite betont haben will.[1])

Schelling kommt zu dieser Anschauung infolge des erkenntnistheoretischen Ausgangspunktes. Aehnliche Erwägungen haben in jüngerer Zeit Bunge zu diesem Standpunkte geführt. Der Materialismus ist, so meint Bunge, wissenschaftlich unhaltbar, denn seine Methode sei im Ausgangspunkt verfehlt.[2]) Wir müssen vom Bewusstsein zur Materie hinausgehen und nicht umgekehrt.

Mit diesem Gedanken Schellings hängt die Auffassung der Körperwelt als universeller Wechselwirkung der Erscheinungen nach innerer ästhetisch-teleologischer Notwendigkeit zusammen.

5. Mechanismus und Teleologie.

C. E. von Baer sagt in seinen „Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaft" (1876.) Der Naturforscher habe überall drei Fragen zu beantworten, was oder wie? wodurch? und wofür oder wozu? Man sollte diese Fragen in dieser Reihenfolge beantworten, aber es geschieht nicht so. Wir kämpfen mit einem Widerspruch. Die Erscheinungswelt ist ausserhalb unserer Reflexion eine Vielheit von Ursache und Wirkung; eine Fülle von Offenbarungen der Kraft und des Stoffes. Wir betrachten die Dinge, um uns ein Weltbild zu holen, dann streben wir nach Einheit. Die Vereinheitlichung des Wissens ist ein fundamentaler Denkprozess. Steht der Mensch der Totalität der Erscheinungswelt gegenüber, dann sucht er ein System, in das er die Offenbarungen der Welt restlos unterbringe. Der Mensch wartet nicht, bis sich ihm das System der Welt aus ihren Erscheinungen ergiebt, sondern hat sein System, in das er sie aufnimmt. Und erst die eingehendere Beschäftigung mit den Einzelthatsachen zeigen ihm das Falsche an seinem System. Wir sind dogmatischer ehe wir relativistisch denken.[3])

Zwei Schemen traten in der Geschichte des Denkens auf, die man gemeiniglich gegenüberstellt. Die mechanische Auffassung des Weltganzen geht auf die Atomisten des Altertums zurück; als Grund-

[1]) V. Paulsen, „Einleitung in die Philosophie". Vorw., 1892.

[2]) „Physiol. chem. Anhang", 1898.

[3]) Dies gilt für die Geschichte des Gattungsdenkens ebenso, als für die des Individuums.

lage wird das Atom angenommen. Jeder neueren Philosophie, durch Descartes und Gassendi wieder eingeführt, tritt die Anschauung zum Mittelalter in schroffen Gegensatz, das entgegen der kausal-mechanischen eine teleologe Betrachtungsweise des Naturgeschehens bevorzugt. Diese Betrachtungsart erhielt sich mannigfach modifiziert in den verschiedensten Formen bis in die jüngste Zeit. Die Teleologie geht auf Aristoteles zurück, der die Form als das Wesen der Dinge vom Stoffe schied; diese Distinktion begrifflich fassend, das Wesen der Dinge in diesen Begriff verlegte. Diese Abstraktion blieb die Ursache der Stauung des naturphilosophischen Fortschrittes. [1])

Bestimmt, die unverständliche Ideenlehre des Platon zu überwinden, führte die Aristotelische Teleologie im Laufe der Geschichte Verkehrtheiten ein, die den Stein des Anstosses für Jahrhunderte bilden. Denn während die platonschen Ideen ausserweltlich bleiben und so früher oder später ihre Unbrauchbarkeit für die Erklärung der Welt selbst eingestehen, hat die teleologe Betrachtung ihre begrifflichen Abstraktionen in den Kausalnexus der Welt hineingetragen. Die mittelalterliche Kirche hat diesen Begriff mit dogmatischer Härte ausgestattet und zum Mittelpunkte der Spekulation erhoben.

So ist neben der anthropo- und geocentrischen Ansicht der krasse Aberglaube des Speciesbegriffes ein Hemmschuh der Forschung, der auf jeden freien wissenschaftlichen Versuch lähmend wirken musste. Der Teleologe will nichts in der Welt lernen, er bringt ihr die fertige Formel und meint die Welt in seine Begriffsdichtung gefangen zu nehmen. Aber die Realität flieht sein Gedankennetz und er bleibt in seiner leeren Formel verstrickt. Subjektive Wertbegriffe werden in den Gang der Natur eingeschoben. Alles ist er-

---

[1]) Die aristotelische Teleologie war nicht ein blosses Hinausgehn über die demokristische Atomistik, ohne Hintansetzung der kausalen Erklärung. Denn es ist nicht nur die Zweckmässigkeit, die uns die Naturbetrachtung zeigt, nicht bloss „die in der Einrichtung der Welt sich zeigende Zweckgestaltung“ die Aristoteles betrachtet. Zu seiner Zweckmässigkeit kommt der Begriff der Zweckthätigkeit, die das eigentliche Wirken der Dinge unter dem Gesichtspunkte der Endursachen betrachtet, und die materiellen Ursachen, zwar als notwendige Bedingung, als Hülfsmittel, nicht aber als die positiven Ursachen ansieht. Zeller, „Philosophie der Griechen“, IV. Aufl., II., 190. Gegen Langés Auffassung.

klärt. denn nichts bedarf der Erklärung. Die absolute Philosophie aller Zeiten war teleologisch; selbst der Pantheismus legt sich die Welt immanent teleologisch zu Recht.

Die Entwickelungslehre ist gegen die Teleologie. Darvins Untersuchungen zeigen im Ringen der Wesen ums Dasein die ganze Natur als Schauplatz von Mord und Vernichtung. Wenn wir die lachende Natur anblicken und alles froh und zufrieden sehen, dann dürften wir bedenken, dass die Vögel, die ringsum so sorglos singen, meist von Insekten und Samen leben, beständig Leben zerstören. Dieser antiteleologe Gedanke hat in der Lehre von den rudimentären Organen (Haeckel) weitere Ausführung erfahren. [1])

Der Mechanist sieht in der ganzen Natur Einheiten von Kraft und Stoff; ihm zerfällt die Welt in so viele Zahlen, wie viele Verknüpfungen von Ursache und Wirkung der Atome wahrzunehmen sind. Er bleibt zu sehr beim Einzelnen stehen. Frägt man bei der Betrachtung der Welt, woher diese Verbindung von Kraft und Stoff in dieser Form, wie sie jetzt vor uns erscheint, dann werden wir auf einen früheren Zustand verwiesen. Oder stellen wir die Frage nach dem Wesen des Atoms, so wird sie der strenge Mechanist ablehnen müssen, denn es ist ihm eine wissenschaftliche

[1]) Wir erwähnen dieser oberflächlichsten Form antiteleologen Denkens, wie dies besonders Haeckel ausbildet, um nahe zu legen, dass diese Denkweise ebenso wie die vorhin besprochene des Teleologen höchst oberflächlich sei. Sie setzt dort ein, wo das Problem wissenschaftlich undiskutierbar wird. Es kann sich bei einer wissenschaftlichen Betrachtung nicht darum handeln, ob sie den einmal konstatierten Kampf ums Dasein und seine Folgen wie die rudimentären Organe, als vernünftig einem Telos entsprechend, finde oder nicht. Diese Frage, ob es mechanisch oder teleologisch zu nennen sei, ist ein leerer Wortstreit. Worauf es ankömmt ist nur bei strikter Definition der Begriffe einzusehen. Wir möchten daher diesen Begriff in zwei Gedankenpaare zerlegen, die oft verwechselt, zu Irrtümern und Oberflächlichkeiten verleiten. Es stehen sich gegenüber: Kausalität und Finalität einerseits und Mechanismus und Teleologie andererseits. Das erste Begriffspaar hat es mit den Endursachen zu thun, und frägt, ob wir aus dem Erfolg einer Naturwirkung auf einen Plan, einen beabsichtigten Willen schliessen können, oder nicht. Ob die Lagerung, Anordnung und Bewegung einer in der Vorstellung vorher dagewesenen Absicht entspricht. Das zweite Begriffspaar hat im wesentlichen die Frage der Ursachen zu Beginn des Werdeprozess zu erörtern und nachzuweisen, ob wir: 1. erkenntnistheoretisch, 2. methodologisch alles auf das einheitliche Princip bloss kausal-mechanischer Lagerung zurückzuführen.

Fiktion. Die Welt, Ordnung, Schönheit, Gesetz, Harmonie, organisches Leben, Intelligenz, wird nur als Folge von Ursachen erklärt. Die mechanische Erklärung reicht nur für das Einzelne aus; das Weltganze ist nicht mechanisch zu erklären. Aber die Gegensätze von Mechanismus und Teleologie haben im Grunde ihre metaphysische Grenze. Sie müssten sich über die Entstehung der Welt aufklären. Wenn man diese als ewig annimmt, dann kann sich der Gegensatz der Anschauungsweise nur innerhalb des Gewordenen geltend machen. Man kann diese Erscheinung als das Produkt bloss mechanischer, jene als solches teleologischer Faktoren erklären, oder eine dieser Erklärungsweisen für eine ganze Reihe von Erscheinungen in den Vordergrund stellen. Die Welt als solche ist nur teleologisch zu erklären.

Schelling erkennt die Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärung für das Weltganze. Sie reicht nur für die anorganische Natur aus. Der Organismus aber ist mehr als blosser Zusammenstoss wirkender Kräfte. Ursache und Wirkung haben nur zwischen zwei verschiedenen Dingen Geltung; nicht so in der Organisation. Das Individuum einer Gattung ist nicht bloss ein Ergebnis mechanisch wirkender Kräfte, sondern die Reproduktion der Gattung. Gleichsam in jeder Produktion sehen wir die „Art“ wieder hergestellt. Das Wesentliche am Individuum ist nicht Wirkung einer Ursache, die ausser ihm liegt, sondern Ursache und Wirkung sind in ihm verkörpert.

Betrachten wir das Produkt organischer Kräfte, so müssen wir es ganz aus sich entstanden betrachten „Die Organisation bildet sich aus Organisation“. Die Teile des Organismus stehen in innerer Wechselbeziehung. Im mechanischen Produkt sind Teile willkürliche Scheidungen, im organischen sind sie innerlich notwendig. Es liegt jeder Organisation ein Begriff zu Grunde. Das sich notwendig organisierende in Wechselwirkung der Teile offenbarende Produkt trägt als solches den Begriff in sich. Die Einheit, der in einem Individuum verkörperten Teile ist *objektiv* real.

So ist im Organismus eine Dualität ursprünglich. Der pflanzliche Organismus dauert durch Assimilation fort, aber um sich den umgebenden Medien anzupassen, muss schon in der ersten Krafteinheit (Zelle) Organisation sein. Der belebte Körper dauert durch Atmung fort; aber Respiration setzt schon organische Zellen voraus. Einheit und Zweckmässigkeit des Organismus sind reale Begriffe im

Wesen ausser uns. Und dennoch ist Einheit und Zweckmässigkeit nur in Bezug auf ein anschauendes vorstellendes Subjekt vorhanden. [1]) Dass in der Natur absolute Individualität herrscht, ist ein Urteil meines Denkens. Hier liegt das Problem in aller Schärfe. Es giebt, unabhängig von mir, Einheit und zweckmässige Organisation; diese hinwiederum ist nur *für mich* das, was sie ist. Es ist die erkenntniskritische Grundfrage des Naturphilosophen, die auf dieses Problem bestimmend wirkt.

Schelling entscheidet sich gegen den Mechanismus, nicht als ob man Ursache und Wirkung leugne oder als blosse Teuschung (wie der negative Skeptiker) ablegen müsste, sondern aus tiefer liegender Betrachtung. Er verlegt den Schwerpunkt des Problems in den *Begriff vom Individuum*. Der Gedanke stammt von Goethe. In der Morphologie wird das Ganze aus seinen Teilen und diese aus jenen metaphysisch erklärt. [2])

Goethe sagt: „Jedes Lebendige, es ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit; selbst insoferne es uns als *Individuum erscheint,* bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen, selbständigen Wesen, die der *Idee der Anlage nach* gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können. Diese Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich oder verschieden sein können, sind ursprünglich schon verbunden, teils finden sie und vereinigen sich. Sie entzweien sich und finden sich wieder und bewirken so eine unendliche Produktion auf alle Weise und nach allen Seiten.“ Im folgenden lehrt Goethe das Entwickelungsgesetz in einer ähnlichen Fassung, wie bei Spencer, als Fortschritt „des unähnlichen, gleich-

---

[1]) Ueber diese Doppelseite und deren Scheidung, die auf die Aesthetik Schillers zurückgeht (Anmut und Würde, Cotta's Ausgabe, VIII. B. S. 17 ff.). Schiller scheidet für das ästhetische Anschauen die architektonische Schönheit des Baues von der technischen Vollkommenheit. Diese zeigt eine aufsteigende Leiter von Zwecken, wie sie sich untereinander zu einem obersten Endzweck vereinigen; die architektonische Schönheit ist die Darstellung dieses Zwecksystems für das anschauende Vermögen. Die ästhetische Anschauung isoliert von den Zwecken völlig. Schelling, der Naturphilosoph, hat es natürlich vorzüglich mit der letzteren zu thun; gleichwohl ist ihm die Doppelseite erkenntnistheoretisch klar. Die historische Kontinuität dieser Gedanken geht auf die ästhetisch-teleologische Lehre bei Kant zurück. S. Kritik der Meth. Kehrbach, S. 74 ff.

[2]) Lange, II, S. 250 ff. R. Virchow, „Vier Reden über Leben und Kranksein. Berlin, 1862, S. 37 ff.

artigen (homogenen) zu immer ähnlicherem, ungleichartigen (heterogenen). — Schellings teleologe Betrachtungsweise, die auf den Goetheschen Gedanken beruht, besteht aus folgenden Elementen:

a) dem Begriff des organischen Individuums, wie ihn Goethe in der Morphologie ausgebildet;

b) aus der erkenntnis-theoretischen Erwägung des Verhältnisses vom anschauenden Intellekt zur Welt;

c) dem Begriff der Koexistenz (für diesen siehe Spencer. I, Seite 40).

Für das Einzelne gelten die mechanischen Gesetze der Kausalität; zur Erklärung des „Alls" der durch uns geschaffenen Einheit müssen wir teleologisch verfahren.

Teleologie darf kein Zurückgehen hinter der mechanischen Erklärung sein, sondern ein Mehr.[1])

Mechanismus und Teleologie sind Gegensätze, wenn man das Eine statt des Andern setzt. Setze ich Teleologie, dann wäre eine Entwickelungslehre ausgeschieden, gleichwohl aber mag man über die mechanische zu einer teleologen Betrachtung hinausschreiten.[2])

6. Das biologische Problem.

a) Vitalismus und Organismenteleologie.

Die mechanische Fassung des biologischen Problems lautet: „Das Leben in allen seinen Formen ist nur ein Spezialfall des physikalischen Geschehens."

Diesem Satze, der scheinbar jeder teleologischen oder vitalen Betrachtungsweise der Dinge den Weg verschliesst, liegt ein formal-methodisches Element zu Grunde. Dies formale Element stützt sich auf die Annahme von der Einheit der Gesamtorganismen und der Notwendigkeit allgemein gültiger Gesetze. — Der unbewusste Faktor,

---

[1]) S. W. I, 2, 103.

[2]) Diese Fassung der teleologen Methode nähert sich dem heutigen Stand dieses Problems. Besonders in der Geschichtswissenschaft, deren Forschungsgebiet es immer mit „Individuen" zu thun hat, zeigt sich die Anerkennung eines mit der Kausalität rechnenden teleologischen Princips. Ja, evolutionistische Denker halten „die Kausalität nicht für den einzigen Tragpfeiler der Menschheitsgeschichte, sondern «Kausalität bildet ein blosses Moment der Entwickelung»." Siehe Stein, „Sociale Frage im Lichte der Philosophie", 1897. S. 41, woselbst die Frage von geistesgeschichtlicher Seite behandelt wird.

der jedes empirisch gewonnene Gesetz in seiner allgemeinen Tragweite erfasst, ist das a priorische Element unserer Urteilsfähigkeit; die Grundlage der naturwissenschaftlichen Gesetze. Wir haben das gesunde Urteil, gewisse gewonnene Sätze in ihrer Allgemeinheit zu erkennen; dies hilft uns, Beobachtungen in Rhythmen, diese in Gesetze umwerten. Die psychologische Quelle dieser Umwertung mag nun, wie Kant meint, ein Apriori in unseren Stammbegriffen, oder, wie J. S. Mill und Herschel annehmen, eine gesunde Phantasie sein.[1])

So ist die Grundlage für unsere organische Wissenschaft die Ausdehnung der physikalischen und chemischen Gesetze auf das Phänomen des Lebens und hat den methodischen Ausgangspunkt in dem Bestreben, das Unbekannte auf bekanntere Erscheinungen physikalisch-chemischer Lagerungen und Stoffverbindungen zurückzuführen.

Die vitalistische, vital-energetische Anschauung fasst den Lebensprozess als einen dem anorganischen wesentlich verschiedenen und schiebt als Erklärungsgrund einen neuen Faktor ein, der diesen Prozess auszeichnen soll. — Würde in einem dieser Schemen der Prozess analysiert restlos aufgehen, dann wären die Thatsachen der beste Beweis für eine dieser Theorien. Die Schwierigkeit für den Teleologen sowohl, wie für den Mechanisten und Vitalisten ist eben, dass wir lebende Strukturen immer gegeben vorfinden und so immer nur die kontinuierliche Entstehung derselben sehen. Dies ist der augenblickliche Stand unserer biologischen Verlegenheit, wie sie zur Zeit Schellings ebenso bestanden hatte.[2])

Wenn beide Richtungen die Sache mit Analogien erklären wollen und nur im Ausgangspunkt differieren, dass während die einen lediglich die Gesetze der *un*belebten Natur auf den Organismus übertragen, die anderen der Organisation von Anfang an teleologische, tektonische, rationale Daseinsbestimmungen zu erkennen, so dürfte der vermittelnde Standpunkt der wahrscheinlichste sein.[3])

---

[1]) Vergl. Lange, Bd. II, S. 20, Anm. 12. — L. Stein, „An der Wende des Jahrhunderts", 1899, Abhandlung I und „Naturgesetz etc." — Cossmann, „Elemente der empirischen Teleologie", S. 16 ff., 1899.

[2]) Siehe *Albrecht:* „Vorfragen der Biologie", 1899, S. 21.

[3]) Wenn wir beide Erklärungsweisen gemeinschaftlich als Analogie bezeichnen, so wollen wir darauf hinweisen, dass der grösste Teil unseres Wissens auf Analogieschlüssen beruht, die erst später von der empirischen

Ehe wir nun auf die Anschauungen Schellings des Weiteren eingehen, wollen wir in kurzen Zügen den Stand dieses Problems in der jüngsten Zeit ansehen.

b) Das Problem in der heutigen Litteratur.

In der heutigen biologischen Litteratur ist das Bedürfnis nach einer Organismenteleologie ein stets lebhafteres. Seit der Göttinger Naturforscherversammlung wurde das Problem nur schüchtern vorgetragen; mit dem Materialismusstreit hat in der naturwissenschaftlichen Welt das Misstrauen für „philosophische Verallgemeinerungen" stets zugenommen und erst in den letzten Jahren wagt sich dieses Problem wieder hervor. Im wesentlichen ist die Meinung Lotzes im Rechte geblieben. — Die Geschichte des Problems zeigt uns seine eminente Wichtigkeit.

Die neueren Aristoteliker des 19. Jahrhunderts haben sich der Schwierigkeiten, die einer physiko-chemischen „Erklärung" anhaften, in der Weise bemächtigt, um möglichst viele metaphysische Konsequenzen zu ziehen. Mit der Herrschaft des Ganzen über den Teil, mit dem diese operieren, ist naturwissenschaftlich nicht viel gewonnen. Dass eine Zellenverbindung, aus dem Zusammenhang des Organismus gerissen, nicht weiter lebt, ist nur zum Teil wahr und beweist nichts.[1]) — Die Frage war die, ob man bei Erklärung des Lebensprozesses einen einheitlichen Träger desselben zu Grunde legen dürfe, oder gar hierzu genötigt sei. Der heutige Vitalismus in allen seinen Vertretern giebt den Geltungswert der physiko-chemischen Gesetze für sämtliche „Lebenserscheinungen" zu. Driesch sagt, dass „an den Oberflächen zunächst physiko-chemische Gesetze wirken" und der Prozess der Anpassung an die Umgebung nach diesen erfolge.

Das „Gegebene" ist aus den bekannten Gesetzmässigkeiten abzuleiten; durch den chemischen qualitativen Charakter entsteht eine

---

Forschung verifiziert werden. Ist man aber in einem Problem soweit gekommen, einzusehen, dass die beiden entgegengesetzten Richtungen Analogien sind und nur der Ausgangspunkt ein verschiedener ist, so wird man gut thun, diesen zu prüfen und nach der methodischen Grenze und deren Berechtigung zu fragen. Bei derlei Problemen, die, wie das vorliegende, von einer ganzen Reihe metaphysischer Anticipationen beeinflusst zu sein pflegten, müssen wir den methodologischen Kern aufs genaueste im Auge behalten.

[1]) Lange, ibid. 251 ff.

neue, andere Art der Unverständlichkeit (Driesch, Baur, Borodin).[1]) Aehnlich hat schon Lotze das Problem formuliert, indem er den Schwerpunkt des „Organischen" nicht in einem quantitativen, principiellen Unterschied findet, sondern in der Anordnung und Lagerung der Angriffspunkte, der Wirkungsart desselben. Organismus ist für ihn eine Koexistenz nicht zufälliger, sondern eine bestimmte Form des Mechanischen, dessen eigentümliche Lagerung und Gestaltung im letzten Erfolg gegründet ist.[2]) Lotze ist aber einer der bewegtesten Kämpfer gegen die sogenannte „Lebenskraft" und wenn er dennoch in der Klassifikation des Lebendigen einen Zweck durchblicken lässt und die Regelmässigkeit des organischen Geschehens, entgegen „den zufällig zusammengeratenen Bestandteilen des Mechanischen", einen letzten Erfolg zuschreibt, so hat er sich nur als Schüler der Naturphilosophie gegeben. Aber selbst dogmatische Monisten, wie Haeckel, konnten sich psychischer Wendungen nicht entschlagen.[3])

So haben wir in der Wissenschaft einen Biopsychismus, der sich zum ältern Vitalismus ähnlich, wie die Termini der neuern Individualpsychologie, „Bewusstseinsganzes", zu den ältern spiritualistischen und animistischen Wendungen verhält.[4])

Hier wie dort haben wir nur eines gewonnen, dass wir die Gesetze des empirischen Physiko-Chemismus auf alle Gebiete der Forschung postulieren. Dass wir zur Grundlage unseres wissenschaftlichen Denkens jenen methodischen Monismus machen, der alles auf die Gesetze der Bewegung zurückführt.

Alle die scheinbaren Annahmen im Organismus, wie „das Unberechenbare in der Bewegung", die Spontanaität, die Zweckmässigkeit und Vernünftigkeit sind konstatierte, thatsächliche Unwissenheiten, die mit der bisherigen Unzulänglichkeit der Forschung zusammen-

---

[1]) Albrecht, a. a. O.

[2]) Lotze, pag. 7, 9.

[3]) In der Phylogenie der Hetaphyten weist er auf die innere im Prozess der Natural-Selektion thätige Teleose hin. Und bei aller Abwehr gegen jede Zielstrebigkeit giebt er die „teleologe Mechanik" als innern treibenden Faktor der progressiven Entwickelung zu. (§ 194. Siehe „System der Phylogenie", Berlin, 1894.)

[4]) Nur so ists verständlich, wenn Nägeli in den primitivsten Stufen des Bewusstseinszustandes bereits eine hohe Entwickelungsphase jener einfacheren der Empfindung, wenn auch fernverwandten Vorgang erblickt. Haeckel geht noch weiter und spricht von einer „Urseele" und „Urempfindung als etwas Unzerlegbarem. Vergl. Albrecht, „Vorfragen der Biologie", S. 41

hängen. — Das Leben ist ein Bewegungsvorgang, der auf allgemeinen Gesetzen beruht und nicht etwas besonderes, sondern bloss graduelles, höheres, kompliziertes ist, das die Fähigkeit der Tendenz in sich trägt und aus dieser heraus die Komplikationen macht. Die Tendenz ist es, die das Leben zu einem Vorgang der physikochemischen Gesetze sui generis gestaltet. Dieser Wille (Tendenz) ist kausal-mechanisch und mit zunehmendem Leben steigert sich die Möglichkeit des Tendierens. — Ein Schüler der Naturphilosophie, Fechner, hat einen bezeichnenden Terminus für diesen Gedanken geprägt: „Die Tendenz zur Stabilität.[1])

Dieses Princip, das bei Fechner mit der ganzen Auffassung und Vertiefung des Entwickelungsgedankens zusammenhängt, steht im Mittelpunkt seines Weltbildes. Und sehen wir hierin sein Verhältnis zur ältern Naturphilosophie. Er fasst den Entwickelungsgedanken als universelles Gesetz für das Weltgeschehen. Aus dem „kosmoorganischen" Zustande der Materie durch zweigliedrige Differenzierung ist der heutige Zustand entwickelt worden. Organisches Leben ist nicht aus Anorganischem entstanden, sondern die Gesamtheit der Materie im ursprünglichen Verhalten war einem Organismus entsprechend, und aus diesem ursprünglichen „organischen" System hat sich die heutige Mischwelt allmählich differenziert. Das allgemeine Entwickelungsgesetz nennt er „Tendenz zur Stabilität" und die „Stabilität der Tendenz" die Vertiefung des Entwickelungsgedankens in diesem Sinne kommt genau der Spencerschen Auffassung des Weltgeschehens in einer Dreiheit von Dissipation, Evolution und der Tendenz nach Harmonie. Aber auch auf den Avenarms'schen Begriff des kleinsten Kraftmasses hat Fechners Princip eingewirkt.[2])

Wenn wir so durch ein behutsames Erwägen des Für und Wider in diesem Problem immer noch zum Schlusse kommen, dass der Begriff des Organismus für freie Bewegung — im weitesten Sinne des Wortes, schon in der Monere — annehmen müssen, so wollen wir dies für die Geisteswissenschaften nicht postuliert haben. Das Organismenproblem hat in der Naturphilosophie begreiflichem Misstrauen begegnet.

Aus dem Begriff des Organismus adjektivisch eine „organische" Gesellschaftsphilosophie aufzubauen, wäre ein methodischer

[1]) „Ideen zur Schöpfung und Entwickelungsgeschichte", 1873, S. 86—100.

[2]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Band 11, 1887 von J. Petzoldt.

Fehler. Denn für den Naturphilosophen beginnt Organismus, wo Einheit der Funktionen. Tendieren nach einem Zwecke anfängt und sich kund giebt; wo zu den zwei Linien attraktiver und repulsiver Bewegung die Tendenz hinzutritt. Diese nennt Spencer den Rhythmus der Bewegung oder die Tendenz zur Stabilität. Für die gesellschaftliche Bewegung wird diese Tendenz unstreitig in Betracht gezogen werden müssen, aber völlig alles sociale Geschehen auf diese zurückzuführen, wäre eine petitio prinzipii. Man kann es in einer Socialethik, die Normen giebt, wünschen, dass alle Teile des Organismus einem gemeinschaftlichen Zweck dienen; Aufgabe einer Gesellschaftsphilosophie wird es aber in ihrem deskriptiven Teile sein, den thatsächlichen Bestand der socialen Rhythmen zu beschreiben. Ob dann die Geschichte der Menschheit und die Analyse der Gesellschaft diese „organische Einheit aufzeigt", ob in Gesellschaftsorganismen die Teile einem gemeinschaftlichen Zwecke dienen wollen, wird sich erst zeigen.

c. Das Problem bei Schelling.

Mechanismus und Teleologie durchdringen sich beide im höhern Begriff des Organismus. Der Mechanist ist in der anorganischen Betrachtung stecken geblieben, der Teleologe alten Schlages in subjektiven Wertbegriffen; dieser erklärt den Organismus nach dem jetzigen augenblicklichen Stand und überträgt die Beobachtung der fertigen, funktionierenden Structur auf deren unsichtbaren Anfang. In diese klaffende Bresche tritt die moderne Entwickelungslehre, um die Erklärung für die Zwischenstufen zu erbringen. Wer in aller Schärfe die zwei Enden, an denen die beiden Erklärungsversuche einsetzen fühlt, hat aufrichtiges Verlangen nach den Erklärungen der Evolution und Selektionslehre, die die Zwischenstufen erklärt; wer aber dieses Verlangen lebhaft äussert, dessen Beziehungen zum modernen Evolutionismus stehen für uns ausser Frage.

Bei Behandlung der Begriffe „Mechanismus" und „Organismus" [1]) macht Schelling die Bemerkung, wenn wir uns zur Idee als Ganzem erheben, verschwindet der Gegensatz von Mechanismus und Teleologie. Die Organisation muss aus phisiko-chemischen Gesetzen

[1]) S. W. I. 2. 348 ff.

erklärt werden. Es wäre ein Schritt zur Erklärung geschehen, wenn man zeigen könnte, dass die Reihenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwickelung einer und derselben Organisation sich gebildet habe. Mechanismus ist nicht etwas für sich bestehendes, es ist vielmehr das Negative im Weltenprozess. Somit löst sich ihm die Schwierigkeit, indem er den Organismusbegriff zum Prius macht.

Organisation ist der aufgehaltene Strom von Ursache und Wirkung. Der Begriff schliesst nicht die Succession aus, sondern zeigt diese in bestimmten Grenzen. Und diese Betrachtung wird dann mit methaphysischer Tiefe fortgeführt.

7. Einheit und Vielheit.

Wir haben schon oben andeutungsweise gesagt, dass die Frage nach dem Organismus als selbständigem Begriff eng mit dem metaphysischen Begriff von Einheit und Vielheit zusammenhänge. — Es ist das uralte Universalienproblem ins erkenntnistheoretische übersetzt. Die Welt als Stoff ist eine Vielheit von Teilen, die mehr oder mindere Kohäsion aufzeigen. Wenn wir aber die Welt in ihrer Funktion *erkennen*, dann erscheint sie uns als Einheit. Der Organismus völlig zeigt sich uns als Einheit, ob wir ihn nun definieren als Koexistenz von Materie zu beabsichtigten Funktionen, oder als Koefficiens einer immanenten Zielstrebigkeit, bleibt es im Grunde gleich wahr, dass wir das Wesen des Organismus in einer Einheit auffassen, die uns im Individuum als solchem entgegentritt.

Der konsequente erkenntnistheoretische Idealist mag diese Einheit unserer Urteilsfunktion anheimstellen, sich gegen das „An sich" einer solchen Einheit sträuben, das Problem ist nur zurückgeschoben, aber nicht abgewiesen. — Schelling sieht die Welt als Organismus an und erklärt an den Principien der Schwere und des Lichtes die Relativität des Gegensatzes. Die Vitalisten alter Färbung statuierten für den Organismus ein ihn besonders auszeichnendes Lebensprincip. Schelling findet es in den physikalischen Kräften der Schwere und des Lichtes.

Die Wirksamkeit der Schwere und des Lichtes in seinem urwesentlichen Dualismus bildet und gestaltet die Materie, treibt alle Kraft und Formentfaltung in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit heraus. Licht und Schwere bilden die Seele der Welt und die Copula beider ist das Absolute der Natur, sich in der Formen Fülle offen-

barend. Die Identität beider durchdringen die Totalität des Seins. Die Einheit in der Vielheit, oder die Allheit im besonderen bildet die Welt der Formen. Jede Form aber ist ein Ganzes, das Durchdrungensein beider Principien, es ist aber Teil des grossen Beseelenden. Denn die Beseelung ist die Einbildung des Ganzen in das Einzelne.

Das Einzelne hat im Ganzen Ewigkeit, es ist Durchgangspunkt des grossen Weltwerdens und seine Bestimmung ist, von diesem überwältigt, im Fluss des Werdens zu neuer Kraftform umgesetzt zu werden. Wie die formlose Stoffmasse in dem Masse wirklich ist, in dem sie vom Bildner überwältigt, in ihrem selbst gleichsam verschwindet und nur die Idee des Künstlers hervortreten lässt, so erscheint die Materie in jeder Form, die einer anderen Platz machen muss, ewig und wirklich. Hier haben wir bei Schelling die Erhaltung der Kraft als universales Gesetz.

Im Organismus, wo der beständigste Wechsel des Verbundenen stattfindet [1]) und dieses am meisten in seiner Unbeharrlichkeit erscheint, spiegelt sich das Weltwesen, die grosse Copula am deutlichsten wieder. Der Träger dieser beiden bildenden und gestaltenden Mächte aber ist die lebendige Natur, zu dem sich diese wie wesentliche Attribute verhalten. In dieser Schellingschen Auffassung des ganzen Weltgeschehens, als des unendlichen Einbildens des Allgemeinen in das Einzelne, des principiellen Anerkennens einer durchgängigen, gesetzlichen Evolution des Weltgeschehens, liegt eine Bedeutung für uns. [2]) Mit klarem Blick hat seine Naturphilosophie die Menge der Gedanken, die noch heute biologische Fragen enthalten. Der bedeutsame und charakteristische Blick, mit dem er das Eigentümliche des lebendigen Organismus in der Formentfaltung findet, macht ihm alle Ehre. —

Die Definition Virchows, „Organismus ist die einheitliche Gemeinschaft, in der alle Teile einem gleichen Zweck zustreben, einen immanenten Plan verwirklichen", ist genau die Schellingsche Formel. [3]) Die Schellingsche Fassung ist, wie wir betont haben, letzten Endes eine Analogie des Denkens, wie seine ganze Auffassung der dynamisch-teleologischen Kraftäusserung. Sie hat aber den bedeutenden Wert, dass sie aus der Centrale des Schellingschen Denkens fliesst.

[1]) II, 367.

[2]) Werke, I, 2, 348.

[3]) „Archiv für Entwickelungsgeschichte der Menschheit", Band V, pag. 65 ff.

Der Berührungspunkt mit dem heutigen evolutiven Denken ist daher kein zufälliger, sondern der ganzen Anlage nach geforderter.

Schelling versteht unter dem Begriff der Entwickelung den Formübergang von der untersten zur höchsten Stufe. Alle „Potenzen" sind bei ihm Teile des Natursystems, das ein Ganzes darstellt und alle Formen in sich darstellt und birgt. Hierin zeigt seine Lehre einen wesentlichen Unterschied von der logischen Evolutionslehre bei Hegel, der als Massstab des Werdens und als Wertmesser der Potenzen logische, kategoriale, vorweltliche Begriffe annimmt und den Gedanken eines freien Werdens tilgt. Bei ihm ist der Zweck des Kosmos erreicht und das Naturgeschehen mit der logischen Stufenleiter identisch.

Es ist dies die Folge des unüberwindlichen Ontologismus und des Finalitätsbegriffes.

Aber ebenso unterscheidet sich die Schellingsche Evolutionslehre von der bloss kosmischen, die das Weltgeschehen nur in zeitlichem Nacheinander, unter dem nackten Gesichtspunkt des Vergehens betrachtet.

Die Stufenfolge in der Natur ist bei Schelling ein Entwickelungsprodukt, dessen Potenzen oder Grade erstarrte Phasen des thätigen Werdens darstellen.

Die Naturphilosophie wandte sich diesem Betrachtungsgebiete zu in einer Zeit, wo dieser Gedanke im Gang der deutschen Philosophie lag und von den naturwissenschaftlichen Entdeckungen wesentlich gefördert wurde. Der Zweiundzwanzigjährige, der auf der Höhe des zeitgenössischen Denkens das Erbe der Kant-Fichteschen Philosophie angetreten, erblickte seine Aufgabe in der Fortbildung des Intelligenzbegriffes, der bei Fichte leer ausgieng. Die Grundfrage der Philosophie Schellings war: Wie kommt die Natur dazu, von mir erkannt zu werden? Und die Antwort lautet: Weil ich Fleisch von ihrem Fleische bin und sie ihr ganzes Wesen und Sein in dem Erkanntwerden hat.

So liegt in der Lösung dieser ersten Grundfrage die Identität von Erkennen und Sein.

8. Der transcendentale Idealismus.

Haben wir den Weg, den Schellings Denken in seinen ersten naturphilosophischen Schriften schritt, in der Behandlung der Probleme richtig erfasst, dann ergiebt sich für unsere Betrachtung, dass diese

Probleme von Anfang bis zu Ende den Denker in verschiedenster Weise beschäftigt haben.

Es wird selten einen Denker in der Geschichte geben, der so sehr Metamorphosen erlitt, wie dieser; kaum aber einen, der sich seines Anderswerdens weniger bewusst war, als Schelling. So kommt es, dass, während die Welt einen anderen in ihm sah, er sich immer als denselben betrachtete. Dies rührt daher, dass ihn im Grunde immer dieselben Probleme beschäftigten; und bei aller Veränderung seines wissenschaftlichen Charakters mochte er mit den Jugendgewohnheiten des Denkens nie ernstlich brechen. Es ist dies das echt Romantische in seinem Denken. Der Romantiker, bei dem alle Seiten des Menschen in den litterarischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Beziehungen enge verbunden sind; wo auf ein durchgehendes Durchdringen des individuellen Interesses mit den wissenschaftlichen Zielen und Errungenschaften obwaltet, kann von einem Ueberwinden eigentlich keine Rede sein. Der romantische Dichter giebt immer sein Innerstes, der Denker der Romantik wird nie einen Standpunkt für überwunden halten, denn es hiesse dies ein Stück seines Selbst aufgeben.

Die Darsteller und Beurteiler seiner Philosophie können nicht genug periodische Einteilungen für seine philosophische Schriftstellerei finden und er wähnt, immer derselbe geblieben zu sein. Wenn wir den Gang der bisher skizzierten Fragen überblicken, ists folgender: Der erkennende Verstand, der dieser Welt fremd gegenübersteht, sucht sie zu begreifen, die ursprüngliche Synthese wieder herzustellen. Die Natur begreifen, heisst sie erzeugen. Der Gegensatz ist aufgehoben, wenn ich die Natur meinem Erkennen analog auffasse: wie in meinem Geiste jede Erkenntnis Produkt einer Duplicität, so ist die ganze Natur, dieses Analogon meines erkennenden Geistes, in Duplicität wirksames Subjekt. Solange die Natur mir Objekt ist, kann ich sie nicht begreifen: sie soll ein grosses Subjekt (natura naturaus) werden und ich begreife sie als Fleisch von meinem Fleische.

Die Analogie wird vom Erkenntnisgebiete auf das Sein der Natur übertragen und die ganze Natur strebt solchem erkennenden Wesen zu, ihre Bestimmung ist Geist werden! erkannt werden. Dort, wo sie erkannt wird, ist sie in ihrem Zwecke wesenhaft und in diesem wirklichsten Sein ist das Kriterium ihrer Existenz.

In jedem sie erkennenden Bewusstsein ist sie Realität, und ihre lebendige Realität ist Bewusstsein. Wo man die Frage nach

ihrer Erkennbarkeit aufwirft, da ist die Antwort erteilt. In mir, als dem fragenden Subjekt, hat sie Realität, wie ich meines Seins Gewissheit in meiner Frage bekunde. So führt jede Frage nach ihrer möglichen Erkennbarkeit die Antwort in sich, in der Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen.

Die von mir erkannte Natur ist Leben, Zweck- und Zielstrebiges Erschaffenwollen des Bewusstseins, das zum Danke für das Bemühen der Natur die skeptische Frage „Wie erkenne ich dich Mutter" aufwirft.

So ist Schellings Philosophie Erkenntnislehre *κατ'ἔξοχήν* und kann von zwei Seiten ausgegangen werden.

Entweder vom denkenden Bewusstsein zur Natur oder von dieser zu jenem. Der Zweck der Natur ist das Bewusstsein und so ich dieses in seiner Weite und Tiefe verstehe und zur Natur hinabsteige, sie als grosses Weltenbewusstsein erfasse, habe ich die Urfrage der Philosophie gelöst. Diesen Versuch macht das System des „transcendentalen Idealismus" vom Jahre 1800.

Die Naturphilosophie fand die Möglichkeit der Welterkenntnis in der Selbsterkenntnis; die fundamentalen Bedingungen unserer Selbst sind die Principien, in denen sich uns die Welt offenbart und für sich Realität hat. Die ursprüngliche Dualität, aus der jede Vorstellung in uns hervorgeht, ist dem Walten der Naturduplizität analog. In mir ist unbeschränkte Thätigkeit, ausser mir determinieren die Einwirkungen mannigfachster Art meine ursprüngliche Handlung. [1])

Was ich erkenne, ist der Koefficient dieser Duplizität; die ganze Welt ist nichts wie dies. Die Materie stelle ich mir als ein Produkt von Kräften der Anziehung und Abstossung vor. So scheidet sich vor Schellings Denken die Aufgabe der Philosophie. Die beiden Seiten der Synthese Natur und Geist können je nach dem Ausgangspunkte als Naturphilosophie dargestellt werden, indem man von ihr zum Bewusstsein fortschreitet — oder als Bewusstseinsphilosophie, indem man vom Subjektiven als Ersten ausgeht und die Aufgabe formuliert: Wie kommt ein Objektives hinzu, das mit ihm übereinstimmt. [2])

---

[1]) S. W. II. 218—219.

[2]) 3 S. 341.

Somit liegt das Verhältnis des objektiven Idealismus zur früheren Naturphilosophie bei Schelling klar vor Augen. Die ursprüngliche Identität, die der Philosoph aufhebt um sie wieder herzustellen, wird im transcendentalen Idealismus von der Bewusstseinsseite gefasst. Darum ist zwischen dem System des transcendentalen Idealismus vom Jahre 1800 und der früheren Naturphilosophie kein principieller Unterschied, vielmehr ist das Problem das gleiche.

Nun wollen wir es versuchen, die oben gegebene Skizze der naturphilosophischen Gedanken in ihre historischen Komponenten zu zerlegen.

Der Kantsche Dualismus in der Erkenntnislehre von Mensch und Welt hat zwei Gedankenströme aus sich erzeugt. Lässt man dem Bewusstsein das Prius, und sagt, die Welt ist ein Analogon des Geistes, dann liegt der Schluss nahe, die Welt ist nur insofern sie meinem Geiste analog ist. Wird die erkenntnistheoretische Analogie metaphysisch umgestempelt, dann haben wir die Welt zu unseres Geistes Kind gemacht und die Welt ist meine Vorstellung. Diese subjektiv idealistische Wendung hat in ihrer Weise die Grundfrage der Naturphilosophie dahin gelöst, dass die Welt mein Geist sei, und nur insoferne wirklich. Die Natur ist nicht unabhängig vom Geiste. Schelling kann hierbei nicht stehen bleiben. Diese Richtung hat die eine Seite der Analogie gestrichen und zur Einheit verschmolzen. — Der zweite Gedankenstrom, der konsequente Materialismus, gestützt auf den erkenntnistheoretischen Empirismus, nimmt die *symbolischen* Offenbarungen der Welt, wie Kraft, Stoff u. s. w. als reale Entitäten. Für ihn ist diese Welt der Schatten und Zeichen alles und das Bewusstsein mit all' seinen Bestimmungen und seinen Fragen ein Sekundäres. Er überlegt nicht, dass in jedem erfassten Atom, in jedem Bild und Zeichen, in dem ich den geringsten Teil der Welt zum Gegenstande meines Wissens mache, mein Bewusstsein mitthätig ist. Alles und jedes, das mir in die Erscheinung tritt, tritt in den Kreis meiner Anschauung und wer weiss, ob die Dinge der Erscheinung an sich so sind. Und abgesehen hiervon, unsere Erkenntnis der Natur, die Erkenntnis der Gesetzmässigkeit ihres Erscheinens führt in jedem Satze neben den Offenbarungen der Weltsymbole unsere Bewusstseinselemente mit sich; diese machen erst eigentlich, wie wir gesehen, die Erfahrung zum Gesetz.

Ausser diesen hier nur kurz gestreiften Bedenken methodischer und principieller Art sind es auch die teleologisch-ästhetischen Erwägungen, die Schelling von dieser zweiten Einseitigkeit der Lösung abbrachten, so erfasst er die Welt als das Produkt vorstellender Kräfte. Nicht wie der einseitige Idealist auf kantischen Bahnen die Welt zu vorgestellten Kräften verflüchtigt: nicht die auf Spinozas Bahnen mögliche Identität der Welten von Subjekt bis Objekt; sondern die Umbildung des erkenntniskritischen Standpunktes mit Leibnizschem Einschlag.

Entgegen Spinoza-Fichte ist ihm die Natur nicht bloss Objekt, sondern an sich thätiges Subjekt. So erscheint Schelling als Synthese von Kant und Spinoza durch Leibnizens Lehre vermittelt. Geht aber von dessen Monaden, die nur aktuelle Ich sind, zum Begreifen des Kosmos als Allorganismus über, wobei ihm Herder die Monaden aus ihrer Isoliertheit zur Einheit verbinden hilft. Denn Herder war's, der mit der Anschauung der Welt als universalem Ganzen, in ewiger natürlicher Entwickelung begriffen, Ernst macht. Die historischen Komponenten der Schellingschen Naturphilosophie wären demnach die Kantsche Erkenntniskritik auf das metaphysische bei Leibniz zur Lösung angewandt, um so dem Spinoza-Fichteschen Naturbegriff Leben zu geben und einerseits den im Spinozistischen Monismus möglichen Materialismus zu überwinden, anderenfalls die Passivität, in der die Fichtesche Vorstellung die Natur belässt, aufzuheben. In der anderen Richtung wiederum die Leibnizschen Monaden aus ihrer blinden isolierten Stellung zum Universellen in ewigem Fluss der Entwickelung thätigen Ganzen im Sinne Herders zu verknüpfen.

Definition der Naturphilosophie.

Ist unsere Analyse richtig, dann hätten wir die Definition der Naturphilosophie und des „transcendentalen Idealismus“ gefunden. Sie lehren die Welt und das Bewusstsein als ungetrennte wesentliche Einheit. Die Natur, absolut thätiges Bewusstsein, das unserem geistigen Vermögen analog in zweiliniger, sich gegenseitig determinierend ihres Daseins Zweck „bewusste Potenzen“ schafft. — Ihr Weg ist vom Leben zum Leben durch zahlreiche Potenzen und Zwischenstufen zum Bewusstsein in sich selbst wiederkehrender Geist. Das Kunstwerk, in dem alle Ecken und Kanten den Umriss, dieser die Idee in plastischer Ruhe in sich trägt. Stoff und Form

sich gegenseitig durchdringen und bedingen ; so ist die ganze Natur ein belebtes Alles in sich tragend und aus sich produzierend. In ewigem Ringen einem hohen Zweck, dem Erkanntwerden.

In der Analogie des Naturgeschehens und Bewusstseinsgeschehens zur Anschauung im Kunstobjekt vollzieht sich auch die tiefere Synthese des Schellingschen Denkens und es taucht eine neue Betrachtungssphäre auf. Diese geleitet den Menschen vom naturhistorischen Zusammenhang zu jener Fährte, die ihm ein neues Ausleben und Bethätigen seines Willens ermöglicht. Es ist das Gebiet der Geistesgeschichte.

Der transcendentale Idealismus geht in der Grundfrage von der zweiten Seite der Analogie aus, dem Bewusstsein. In der Naturphilosophie war es ein Aufstieg zum Geist, hier sollte es ein Abstieg zum Erfassen der Natur sein. Der transcendentale Idealismus mündet aber nicht in Naturphilosophie, sondern in die höhere Sphäre des geschichtlichen und Kunstlebens.

III. Kapitel.

Herbert Spencer.

Unsere bisherige Darstellung der Naturphilosophie Schellings hat dessen Ideengang in einer Skizze von Konträrbegriffen vorgeführt und wollten wir dem Bestreben Schellings Ausdruck verleihen, die gedanklichen Antithesen der Begriffe zur Synthese zu verknüpfen.

Dies war der tiefste Sinn seiner Philosophie, dass er die Antinomien der Vernunftbegriffe als gespaltene Seiten der grossen Einheit aufzuzeigen bemüht, die Lösung der erkenntnistheoretischen und logischen Begriffe mit dem Verständnis des Naturwirkens identifiziert. Dass diese Erkenntnis möglich ist, war die stillschweigende Voraussetzung der absoluten Philosophie. Ihre geschichtliche Stellung im klassischen deutschen Denken bedingte dies und die persönliche Tendenz Schellings erfasste mit innigem Verständnis die Aufgabe. Das absolute Denken wurde mit dem Weltgeschehen für eins gehalten. Eine andere, ja entgegengesetzte Aufgabe fiel dem grossen englischen Denker zu. Schellings letztes und vernünftigste Wort wäre gewesen, studiere die Natur und ihre Offenbarungsweise und du hast die Erklärung des Erkennens. Spencers geistige Anlage geht von der sogenannten positiven Richtung aus. Comte, der ihr den Namen verlieh, hat ihren Gegensatz zur absoluten Philosophie, vornehmlich im Zweck der Erkenntnis finden wollen. Unser Forschen ist nicht ein Suchen um des Suchens willen, sondern ein Wissen um des Vorauswissens: Voir pour prévoir! Ein Wissen, wenn es der philosophischen Betrachtung wert sein soll, muss auf das Handeln Einfluss haben. Es soll vollständige Harmonie zwischen unserem thatsächlichen Erkennen und unseren wirklichen Bedürfnissen hergestellt werden. Also, so schloss Comte, ist alles was Metaphysik genannt wird, eine Utopie und der wahren positiven Philosophie unwürdig, für diese überwunden. Wenn es dann über und neben den einzelnen Wissenschaften, die es mit dem greifbaren, fassbaren,

zu thun haben, die Philosophie gelten lässt, so ist ihre Stellung, die eines Bureauarbeiters, der den Einlauf der einzelwissenschaftlichen Tagesarbeit getreulich verbucht.

Diese Richtung steht auf einem naiv-realistischen Erkenntnisboden, untersucht weder die Art und den Akt der Erkenntnis in Psychologie, noch die Weite des Wissens in erkenntnistheoretischer Methodenlehre. So haben wir das gänzliche Fehlen der Psychologie bei Comte und die Gleichsetzung des Psychologischen mit dem Logischen bei J. S. Mill.

Herbert Spencer geht von der ähnlichen Voraussetzung aus. Im wesentlichen derselbe Geist des Empirismus, wie der eines Comte und J. St. Mill, beherrscht seine Schriften; aber, um es gleich zu sagen, während diese die notwendig sich ergebende Relativität zu nichts verwenden, als zu einem Protest gegen jede absolute Denkrichtung, hat Spencer diesen Gedanken zu einem, für wissenschaftliche Betrachtungen, wichtigen Princip erhoben.

Ein Resultat eingehender erkenntnistheoretischer Erörterungen ist ihm aus dem relativen Erkennen die erklärende Formel der „Relativität der Erkenntnis“ erwachsen, die er denn auch nutzreich anwendet. Die Analyse des Bewusstseinszustandes und der wissenschaftlichen Grundbegriffe hat ihn auf die Betrachtungen der Antinomien gebracht, aus der sich Gedankengänge ergeben, die seinen Standpunkt, den Schellingschen Erwägungen verwandt, zeigen. Ehe wir in die Einzelbetrachtung eingehen, möchten wir auf den im allgemeinen charakteristischen Gegensatz der beiden Denker hinweisen.

War für Schelling durch seine Bildung im philosophischen Geiste der Kant-Fichteschen Schule die Aufgabe historisch prädestiniert, ein System des Erkennens in seiner innern Notwendigkeit aufzuzeigen, wobei er die *Natur*seite in die Betrachtung zog, so ist für Spencer die Aufgabe aus dem Studium der Natur erwachsen.

Für Schellings Philosophie waren die zeitgenössischen Fortschritte der Naturwissenschaften, wie die eines Volta, Lavoisier u. a. *verificatorischen* Charakters; hingegen waren die naturwissenschaftlichen Thatsachen für Spencer der ursächliche Ausgangspunkt.

Ein zweiter bedeutender Unterschied besteht in der Thatsache, dass Schelling immer noch in der Kategorie des Seins denkt, während Spencer das logische „Umdenken“ in die der Relation vornimmt. Bei Schelling ist der Satz der Identität, bei Spencer die

Relation der Ausgangspunkt. Dieser Umstand ist um so bezeichnender, da man die grossen philosophischen Gedankengänge in ihrem Innersten immer auf eine Kategorie des Denkens zurückführen kann, die dem Gesamtbilde des Denkers die Prägung verleiht.

Wenn Schelling, der Denker der Romantik, das Wesen des Weltgeschehens in Abspiegelungen des „Ich" zu erfassen glaubte, so wiegt, trotz allen Strebens nach naturwissenschaftlicher Erkenntnis, die Reflexion vor. Wie sich die Litteratur der Romantik vom Klassicismus darin unterscheidet, dass hier der Dichter hinter dem Kunstwerk verschwindet, während die Romantik auf das Subjekt beständig reflektiert, so die Philosophie Spencer von der Schellings.

Spencer ist der grosse Klassiker, dessen System einen Gedanken haucht und in architektonischer Durchbildung das ganze Weltgeschehen durchdringt. Kühl und abgeklärt steht der Gedanke vor uns, gefestigt wie das Weltgebäude. Schellings Denken erleuchtete Blitze, die bald dort, bald hier die Bühne des Weltseins erhellen; der grosse Sucher, der Anreger; Spencer, der Mann des fertigen Systems, dessen Gedanken gereift und wohl durchdacht sind.

1. Erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt.

Denken heisst bedingen. Was Gegenstand unseres Bewusstseins werden kann, muss bedingt und begrenzt sein. Jedes Ding müssen wir uns gegenüberstellen und Gegenstand der Erkenntnis kann nur das nach Zahl, Mass, Unterschied, Abänderung Erfasste werden. Das unbedingt Begrenzte oder das unbedingt Unbegrenzte kann nie Gegenstand des Erkennens werden. Die unbedingte Negative oder Affirmative, also das Unendliche oder Absolute können nie Gegenstand des Bewusstseins sein. Denn jeder Gedanke, jeder Akt des Erkennens ist ein Produkt gegenseitiger Bedingung. Bewusstseinsobjekt kann immer nur ein Ding unter vielen sein, d. h. jeder beliebige Erkenntnisinhalt ist nur in seiner Beschränktheit möglich. Die Annahme eines unbeschränkten Bewusstseinsinhaltes wäre gleich mit dem Ausspruch, wonach Begrenztes und Unbegrenztes zu gleicher Zeit wäre.

Der Erkenntnisakt besteht in einer dreifachen Funktion: 1. Relation, 2. Verschiedenheit und 3. Gleichheit.

Relation ist die Beziehung zwischen Subjekt und Erkenntnisobjekt, ohne welche nichts bewusst wird. Die Begriffe von Subjekt und Objekt sind sich bedingende, gegenseitig fordernde. *Verschiedenheit*

ist die Form unseres Bewusstseins, wonach wir ein Objekt im Gegensatz oder Unterschied von einem anderen erfassen. Endlich *Gleichheit* ist die Form des Erkennens, wonach jede neue auf uns eindringende Affektion mit früher aufgenommenen in Ebenmassverhältnis gebracht wird. In diesem Sinne ist Erkennen ein Wiedererkennen.

Diese Dreiheit der Erkenntnisform lässt sich auf die Einheit der Relation reduzieren, indem wir sagen, Erkennen heisst die Beziehung herstellen zwischen dem Erkenntnisobjekt und dem Subjekt.

2. Der Bewusstseinsinhalt.

Die Betrachtung des Bewusstseinsinhaltes zeigt uns dessen Beschränktsein. Wir können die Weite des Bewusstseins nicht erfassen, da wir weder einen Anfang noch ein Ende desselben denken können. Wie sich die Betrachtung der Denkakte als Beschränkung erwies, so ist deren *Inhalt* ein bedingter. So wie der Anfang unseres subjektiven Denkens in tiefem Dunkel liegt, so ist jedes Ende unserem Vorstellen entzogen. Wir vermögen in keinem Augenblick das Ende der Successionen abzusehen. Der Anfang eines jeden Denkinhaltes knüpft sich, wie gesagt, an einen vorhergehenden Akt und das augenblickliche Ende ist Anfang einer weiteren Reihe von Successionen; indem ich meine Vorstellungen abschliessen will, ist mein Denkvermögen aufs neue beschäftigt.

Denn dieser Akt des Denkens über den Bewusstseinsinhalt führt zwei Thätigkeiten in sich; die des Vorstellens (to conceive) und die des Wahrnehmens (to perceive) und während die erstere abschliessen will, beginnt die Thätigkeit der zweiten. Dieses Ergebnis haben wir ebenso durch subjektive Analyse, wie durch die Beobachtung des objektiven Vorganges. Bewusstsein ist ein Erkenntnisakt, der nur in ewigem Werden, in wirklicher Produktion ist und weder als endlich noch als unendlich, weder vom Anfangs- noch vom Endpunkte als abgeschlossen erkannt werden kann. In Schellings Sprache hiess dies der absolute Erkenntnisakt. [1])

3. Der Träger des Bewusstseins.

Die ähnlichen Ergebnisse zeigt die Betrachtung des Bewusstseins als Substanz. Es gehört zu den allgemeinsten Vorstellungen der Menschen die von der Realität des „Ich“. Die letzte Verge-

[1]) S. W 1, 2, 61.

wisserung eines Erkenntnisaktes ist die Analogie mit dem Bewusstsein, mit der successiven Reihe von Vorstellungen, die man mit dem Worte „Ich“ bezeichnet. Philosophische Denkrichtungen haben dies Wort zum letzten Kriterium des Seins erhoben und ihr Lehrgebäude auf diesen Grund gestellt und die grosse Menge der Menschheit hält die Realität dieses Begriffes für unantastbar. Und dennoch wird die Analyse dessen schwankenden Sinn ergeben.

Wenn wir nach dem Träger unserer Bewusstseinselemente fragen, dann hören wir entweder die Verneinung jedweder Entität, oder die Bejahung einer den Bewusstseinszuständen zu Grunde liegenden Substancialität. Während die Skeptiker alles als blosse Modifikation des „Ich“ auffassen, um dann den Träger zu verneinen, zeigen sie die Unrichtigkeit ihres Schlusses.

Sage ich, dass meine Empfindungen und Ideen bloss ein Bündel von Affektionen sind, dann frägt es sich, wer diese hat. Was liegt meiner Bewusstseinsorganisation zu Grunde, die aus diesen und jenen Bestimmungen besteht? Die andere Anschauung, die den fraglichen Träger bejaht, wird um die Antwort verlegen sein, so man nach dem Wesen des Ich frägt. Diese Anschauung dürfte überlegen, dass Erkenntnis ein Setzen eines Verhältnisses von Subjekt und Objekt ist; dies auf den Erkenntnisakt angewandt, werden wir fragen müssen, was denn das zum Erkenntnisobjekt gewordene „Ich“ erfasst. Die Frage schiebt sich weiter hinaus und unser Wissen vom Wissen ist um nichts weiter.

Diese kurze Betrachtung des Innenlebens zeigt uns seine Grenze sowohl dem Inhalt, wie der Form nach.

Die Erkenntnis ist in ihrem Wesen Begrenzung. Das sich Bewusstwerden dieser Schranke ist eben, was uns erkennend macht. Der Schluss, den Spencer aus dieser Analyse macht, ist der, dass Form und Inhalt des Bewusstseins gleich gross oder gleich enge sind. Das Wie eines Bewusstseinsaktes ist auch für dessen möglichen Inhalt schrankesetzend. Wie unser Erkennen ein beständiges Beziehen auf frühere, aufgespeicherte Erkenntnisse ist, so kann dessen Inhalt nur ein relatives, in Beziehung erfasstes sein. Was Gegenstand unseres Erkennens werden kann, ist für uns nur in seiner Abhängigkeit vorhanden. So wenig es eine generatio acquivoca sui spontanea im Sein giebt, ebensowenig im Erkanntsein. Ueberlegt man die Elemente der Spencerschen Erkenntnislehre, so ist der idealistische Zug unverkennbar.

Was ich erkenne, geschieht nur in Relation mit meinem Erkenntnisvermögen. Wie der erkenntnistheoretische Idealist Sein und Denken identifiziert und den Umfang dieses auf jenes überträgt, so lässt Spencer die Form des Denkaktes, seine Weite für die Möglichkeit der Objekte zum Seinselement heranwachsen. Aber in einem bedeutenden Punkt entfernt er sich vom vulgären Idealismus, indem er die Schranke der Erkenntnis nicht auf das Seinsgebiet überträgt, sondern sich mit der Ausdehnung dessen auf das „Erkanntsein" beschränkt. Wir können nur das Beschränkte erkennen, unser Erkennen ist die Erkenntnis der Relativität, weil unser Denken Relation ist.

Wie bei Kant das „Ding an sich" ein Grenzbegriff ist, der nur sagt, wir haben bloss die Erscheinung, so hat die Relativität nur für das Sein, insofern es Gegenstand unserer Erkenntnis wird, Geltung. Auf die Konsequenzen dieser Ausführung kommen wir in anderem Zusammenhang zu sprechen, hier wollen wir die Analyse von der positiven Seite anschauen.

4. Raum, Zeit, Materie.

Die wissenschaftlichen Grundbegriffe, wie da sind, Raum, Zeit und Materie sind aus ihrem Wesen nach unbekannt. Die letzten Substrate der äusseren Welt sind in ihrem Sein nur Affektionen des Bewusstseins, deren man sich bedient, ohne, nach dem Wesen befragt, eine einspruchsfreie Definition zu vermögen; vielmehr trägt jede der gangbaren Aussagen ihren Widerspruch in sich. Raum und Zeit können weder logisch als objektive Nicht-Existenzen, noch auch als Entitäten gefasst werden. Sie als Attribute eines Seins aufzufassen, ist unstatthaft, da man nach dem Sein, dessen Attribute sie sein sollen, frägt.

Als Entitäten aber können wir Raum und Zeit nicht denken, da wir alles nur vermöge der Affektion denken und erkennen. Dies ist aber nur möglich, wenn wir von den Eigenschaften des Dinges sprechen können, denn jede Affektion auf unsere Sinne geschieht durch die Modi der Dinge. Nun vermögen wir weder von der Zeit noch auch vom Raume im Bewusstsein Eigenschaften abzulösen. Ausdehnung ist Raum, und der Raum ist Ausdehnung; das eine ohne das andere ist unvorstellbar.

Auch die zweite Bedingung zur Erkenntnis, die Begrenzung, ist bei diesen undenkbar.

Ebenso wenig vermögen wir die Apriorität von Raum und Zeit im Sinne Kants im Bewusstsein zu realisieren. Gegen den Kantschen Apriorismes führt Spencer den indirekten Gegenbeweis: in der Behauptung der Subjektivität liegt die negative Absprechung der Objektivität. Nun ist aber das Bewusstsein von Zeit und Raum ein Zeugnis ihrer Existenz ausser uns. Die positive Seite der Kantschen Lehre ist ebenso unverständlich, da sie diese Kategorien als Formen und zugleich als Objekte des Denkens gelten lässt.

Wenn unser Denken in den Formen von Zeit und Raum verläuft, wenn dies die innige Bedingung des Zustandekommens eines Denkaktes ist, so frägt es sich, wie wir über die Bedingung des Denkens bedingungslos denken können?

Eine ähnliche Anomalie ergeben die verschiedenen Theorien über das Wesen der Materie.

Die Ausführungen sind im wesentlichen denen Schellings analog.

5. Die Analyse der wissenschaftlichen Grundbegriffe als die allgemeinsten Namen der Erscheinungswelt, wie die Betrachtung des Denkaktes und Denkproduktes zeigen uns gleichmässig die Relativität der Begriffe und der Erkenntnis.

Gehen wir an die Objekte heran und prüfen wir sie ihrem innern Gehalt und Wesen nach, so zeigt sich uns, dass wir nur Symbole haben, die eine Wirklichkeit darstellen, deren letzte Ursache uns verborgen ist. Nehmen wir einen beliebigen Vorgang der Natur zur Erklärung, dann werden wir den speziellen Fall einem bekannteren, weiteren und allgemeineren einreihen. Wir werden uns damit zufrieden geben, wenn wir ein Geräusch auf eine Ursache zurückführen, diese in allgemeinere Formel fassen und wenn wir dann bis zum allgemeinsten, umfassendsten emporgestiegen sind, ist die Erscheinung erklärt.

Wir werden endlich den Prozess des Schliessens soweit führen, bis uns eine allgemeine Wahrheit begegnet, die aber ihrem Wesen nach wieder nur Symbol der Offenbarung ist. Wenn aber das Schlussverfahren immer zu allgemeinerem in die Höhe getrieben wird, dann müssen wir gleichwohl sagen, dass uns die letzte Thatsache verborgen ist.

Wenn sich uns der Prozess nach Form und Inhalt als ein beziehentlicher zeigt und somit die Relativität in sich trägt, so ist ein Denken vom Absoluten ausgeschlossen. Dürfen wir aber, wie

die gestrengen Positivisten etwa thun, das Sein des Absoluten verneinen? Ist das Unendliche ein blosser Begriff unserer Unwissenheit, den wir aus dem System des Wissens möglichst entfernen? Und ist demzufolge das beziehentliche Denken, die Relativität der Erkenntnis ein Hemmschuh, mit dem wir nichts anfangen können?

In diesen beiden Fragen liegt die Beziehung Spencers zur absoluten Philosophie deutscher Denker. Der reine Empirismus, wie er sich auf dem Boden der Relativität aufbaut, behauptet, das Wahrheits- oder Wissenskriterium lediglich in der Position eines Urteils zu finden. Wenn Subjekt und Prädikat zu einem Urteil vereinigt werden, so müssen in den abgeleiteten Sätzen sowohl, wie in denen, die diesen zu Grunde liegen, die Vollziehbarkeit im Positivum liegen. Spencer sagt dagegen, dass die Unvorstellbarkeit der Negation das letzte Kriterium für den Beweis eines Satzes sei. Hier in diesem Punkte, wo er sich von J. S. Mills reinem Empirismus losringt, berührt er sich mit dem deutschen Denken.[1])

Wie Schelling die Notwendigkeit der Welterkenntnis an der Selbsterkenntnis misst und ihm die Welt im letzten Grunde ein Analogon des Geistes ist, so ist das Subsumptionsverfahren der Spencerschen Erkenntnislehre unter einen obersten letzten Satz die Anerkennung des Satzes, wonach Naturgesetz letzthin Denkgesetz ist.

6. Die Relativität der Erkenntnis, aus dem Lebensprozess deduziert.

Wenn die bisherigen Untersuchungen unserer Erkenntnis auf die Relativität als auf die sowohl nach Form und Inhalt, wie nach Tiefe und Breite des Erkennens stossende Schranke uns geführt hat, so ist die Betrachtung der vitalen Funktionen darnach angethan, dies zu bestätigen.

Das Wesen des Denkens fanden wir im *Bedingtsein;* die Aeusserung der physiologischen, wie der psychologischen Funktionen zeigt sich uns ebenso in beständiger, korrelativer Determination. Betrachten wir den Prozess, den wir eben nennen, in seinen ersten Stadien, dann finden wir schon bei der Pflanze ein beständiges Verhältnis zwischen dem Organismus und der ihn umgebenden Medien. Wenn diese ersten Stufen des Prozesses in osmatischen und chemischen Vorgängen zwischen dem pflanzlichen Organismus und der Luft, Wasser, Wärme und dem Lichte sich offenbart, so erschauen wir

[1]) Siehe Gaupps Spencers-Philosophie, Stuttgart, 1897, S. 119.

schon hier die Wesenheit der Organismenthätigkeiten in steter Anpassung. Wo Anpassung, Determination sich kundgiebt, da war und ist Kampf. Ein Kampf, in dem zwei Kräfte sich gegenseitig niederzuringen drohen und wo das Sein in allen seinen Offenbarungen Produkte dieses Kampfes zeigt.

Der tierische Organismus, der zu seinen Ernährungs- und Zeugungsprozessen sich den Stoff aus weiten Kreisen holt, wird eines grösseren Kampfes bedürfen; seine prehensilen und zerstörenden Thätigkeiten erfordern gewisser Werkzeuge, deren das Pflanzenreich nicht besitzt und nicht braucht. Im Kampf um die Erhaltung erfährt der tierische Körper fortwährender Ausgestaltungen, die sich den Bedürfnissen anpassen. Die Notwendigkeit der Locomotion und aller Veränderungen des Organismus im Lebensprozess besteht in fortwährenden korrelativen Beziehungen zwischen dem selbständig gewordenen Organismus und der Aussenwelt. Die Korrelationen der Nerventhätigkeit verlaufen im Organismus den Korrelationen der Aussenwelt parallel. Von diesem Gesetze sind sowohl die mechanisch-chemischen Vorgänge der Verdauung, wie der Gesamtprozess des Lebens in seinen sämtlichen Gestalten, das Psychische inbegriffen, abhängig. —

Das Leben ist beständige Anpassung innerer Relationen an äussere.[1])

Die unter dem Inbegriff „psychische Thätigkeiten" verstandenen Prozesse sind, in ihrem Wesen aufgefasst, nichts anderes, als die beständige Tendenz zur Herstellung solcher und so viel innerer Beziehungen unseres Denkens, was für und wie viele Verknüpfungen der Dinge ausserhalb uns liegen und zu uns in Beziehung treten.

Die Summe der psychischen Erfahrungen sind ebenso viele abstrakte Ausdrücke für Erlebnisse, in denen sich uns die Herstellung adäquater Beziehungen des Denkens zum Sein empfahl.

Da wir nun aber unser ganzes psychisches Leben in solchen Relationen zubringen, können wir die ganze Reihe dieser Relationen nie erschöpfen und unser Wissen ist stets ein relatives.

7. Das Absolute aus dem Relativitätsprincip deduziert.

Stellt sich uns somit die Summe der möglichen Erkenntnis als relativ dar und können wir weder über die Relativität hinausgehen, noch auch kann uns ein solches Wissen erwünscht sein, so

[1]) „Grundlagen der Philosophie", § 25 ff.

Digitized by Google

ist die Existenz eines Absoluten nichtsdestoweniger unwiderlegbar. Und dies aus dem Grunde, da die Antinomien uns in ihrer logischen Fassung hierzu nötigen. Die Konträrbegriffe wie Ganzes und Teil, Gleich und Ungleich, Einzeln und Vielfach etc. notwendig nur als Korrelativa gedacht werden können. Wir werden uns der begrifflichen Existenz eines dieser Ausdrücke nur in ihrer Gegenüberstellung bewusst. [1])

Die Idee eines Unbestimmten, Unbegrenzten ist nur ihrer gedanklichen Grenze nach unbestimmt, was nicht die Abwesenheit seiner Realität bedeutet. Vielmehr *sind* die gegensätzlichen Begriffe sich im Denken ergänzend.

Wir können hier nicht umhin, der Spencerschen Beweisführung den Vorwurf einer bedenklichen Anticipation zu machen, die das Schlussverfahren in einem Zirkel herumführt. In ihr wird die Relativität des Erkenntnisinhaltes in eine Korrelativität umgedeutet. Und so die positive Inhaltsseite nicht bloss formal durch eine negative abgegrenzt, sondern diese — die nur das Negative bedeutet — in eine Entität umgestempelt. Aus der inhaltlichen Leere eines Grenzbewusstseins eine metaphysische Fülle herauserzeugt und so jenseits der Grenze Inhalte angesetzt, die wir innerhalb dieser nicht verwirklichen konnten.

„Wenn in solchen Fällen der negative Gegensatz, wie behauptet wurde, „nichts anderes" als die Negation des Anderen (positiven Begriffes) wäre, so folgt daraus, dass die negativen Teile der Gegensätze sich im Gebrauche gegenseitig ersetzen könnten; das Unbegrenzte könnte gedacht werden als Antithesis des Teilbaren und das Unteilbare als Antithesis des Begrenzten." [2])

Nachdem wir nun freilich beim Abstecken der Bewusstseinsgrenze sowohl, wie des möglichen Inhaltes immer nur die Relativität beider gewahren, erhebt sich für jedermann die Frage, ob wir jenseits unseres Erkenntnisgebietes eine Entität postulieren.

Zu den Grenzen und Bedingungen des Erkennens angelangt, frägt es sich, ob unser Bewusstsein nichts enthält, als diese Formen der möglichen Erkenntnis. Mit anderen Worten: besteht das Material, das in uns diese Formen angelegt, weiter, oder hört es auf, nachdem es die Formen gefüllt hat. Dies ist die Fassung des Problems, in

[1]) Ibid., § 26.
[2]) Ibid., § 26.

Digitized by Google

dem Spencer zur Anerkennung des Absoluten gegen Hamilton und Mansel kommt.

Das Problem, das bei Spencer eine solch grosse Rolle spielt und der Mittelpunkt einer ganzen Reihe von Gedanken ist, wird nicht ohne Zwang gelöst. Wir erblicken gewisse Postulate, deren er sich bedient.

Es findet bei ihm eine unzulässige Verschmelzung psychologischer und logischer Elemente in der Beweisführung statt, die nur zu deutlich deren Unzulänglichkeit beweist. Es lässt sich nie und nimmer damit argumentieren, weil die Erkenntnis sich als relativer Akt inhaltlich, wie formell zeigt, müsse diese Relativität auf ein Absolutes hinweisen. Dass wir uns der antinomischen Begriffe erst in Gegenüberstellung bewusst werden, bedeutet noch lange nicht ein Sein des negativen Begriffes. Es ist bloss ein Hülfsmittel der scheidenden und zergliedernden Logik, die Begriffe in ihrem konträren Gedachtsein zu entfalten, was die Realität des einen so wenig verbürgt, wie die des andern. Es ist dies jener in der Geschichte der Philosophie so oft begangene und gerügte Fehler der Gleichsetzung des Seins mit dem Denken. Es ist nur die Umkehrung des ontologischen Verfahrens, wenn vom relativen Bewusstseinsprozess auf einen absoluten Seinsprozess geschlossen wird. Weil wir uns, um eines positiven Begriffes inne zu werden und ihn in seinen Grenzen — denn das heisst positiv — zu erkennen, einen ihm koordinierten negativen Begriff aufstellen, müssen wir diesen im Bewusstsein real haben. Das ist unrichtig.

Die psychologische Nötigung liegt vor, denn wessen wir uns nicht *bewusst* sind, könnten wir uns zur Aufstellung eines Uebergriffes bedienen. [1])

Weil unser Denken nur in Begrenzung besteht, also in Relation, müssen beide Seiten der Relation dem Denken gegenwärtig sein.

Hier sehen wir die durchgängige Gleichsetzung der logischen mit der psychologischen, der formalen Annahme mit dem thatsächlichen Bewusstseinsinhalt.

Weil Denken Relationieren ist, das heisst, weil wir in der Reflexion zur Aufstellung von Begriffen mit vollem Bewusstsein dessen Negation formal und nur so denken, müssen wir psychologisch den

---

[1]) Ibid., S. 91 (§ 26).

Digitized by Google

Inhalt fühlen. Denn was wir nicht psychologisch als Materie haben, damit können wir nicht formal operieren.

Wo liegt aber das letzte Element dieses Beweises?

Die Erkenntnis ist vermöge ihrer relativen Natur in stetem Werden begriffen und wir werden von der Relativität zum Nicht-Relativen getrieben. Das Bewusstsein von diesem ist, wenn auch kein positives, so doch mehr denn als bloss negativ. Es ist ein „unbestimmtes Bewusstsein".

Wie Zeit und Raum nicht begriffen werden können, da sie antinomische Deduktionen gleichwohl zulassen, dennoch aber Material einer Vorstellung sind, so ist das Nicht-Relative eine unbestimmte Vorstellung von einer Ursache hinter dem Relativen. Ja, noch mehr. Die Realität der Aussenwelt überhaupt, die der einseitige Idealist aufhebt, ist nur infolge dieses unbestimmten Bewusstseins, das unbegrenzt und formlos, wie es nur sein kann, das bindende Mittel aller Erkenntnisform ist. Jeder einzelne Erkenntnis- und Denkakt ist bestimmt und begrenzt, relativ, aber das durch eine ganze Reihe von Erkenntnisakten gewonnene Resultat ist neben den positiven Elementen jenes „unbestimmte" Denkmittel, das hinwiederum zu jedem einzelnen Falle hinzutritt. Das Gefühl eines solchen Unbegrenzten und Unbedingten ist Resultat einer Reihe von Akten solcher Vorstellungen, die aller Grenzen und Bedingungen entledigt wurden.

Auf diesem geistigen Kitt beruht die Konstanz der Erkenntnis und ihre Möglichkeit im Fluss der Relativität und des steten Werdens.

Schelling nannte diesen Gedanken die „Ansicht von jener philosophischen Höhe, wo die Successionen im «absoluten Erkenntnisakt» sind." [1])

„Sowie bei der Bildung einer Vorstellung die einzelnen Teile der Vorstellungen einzeln verschwinden und dennoch den Begriff zurücklassen, so gestalten sich durch Wegnahme der Grenzen und Bedingungen in successiven Akten eine unbestimmte Idee von einer allgemeinen Existenz." [2])

8. Die Grundfrage der Philosophie (Aufhebung der Einheit).

Schellings philosophischen Ausgangspunkt erkannten wir im Streben, jene ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt, die

---

[1]) Werke, I, 2, S. 30—35. — Vergl. oben 13. und 14. S.

[2]) Spencer, „Grundlagen", § 26. S. 94. Vetter.

Digitized by Google

durch die Reflexion aufgehoben, wieder herzustellen. Er löste die Frage, indem er einen durchgängigen Monismus postuliert und dem Organischen, also dem Bewusstsein, die Priorität einräumt, indem er allen Mechanismus, also auch den gedanklichen, als einen Torso eines Allorganismus oder Allbewusstseins fasst.

Herbert Spencer hat dieselbe Aufgabe zu lösen.

Die Grundfrage seiner Philosophie ist: Wie hängen die beiden Seiten der Beziehungen der innern und äussern Welt zusammen? Die Physiologie stellt die Beziehungen oder den Zusammenhang zwischen zwei Veränderungen im Organismus her; Aufgabe der Psychologie ist, den parallelen Vorgang auf der Innenseite darzustellen, und die Philosophie als höchste Verallgemeinerung soll das Gesetz finden, in dem beide Seiten der Beziehungen erklärt werden. — Die Grundfrage ist, wie die äusseren Beziehungen zu der Reihe der inneren Relationen sich verhalten und woraus wir dieses Verhältnis ableiten.

Nennen wir die Kette der äussern Relationen a b und die innere A B. Dann können wir entweder den objektiven Zusammenhang (a b) als gegeben voraussetzen und die Frage wird die genetische sein, wie kommt ein A B hinzu. Diese Frage formulierte Schelling, indem er darauf hinwies, „Philosophie müsse aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur machen."

Die erste Aufgabe sehen wir in der Naturphilosophie gelöst, den zweiten Versuch in der Transcendentalphilosophie.

Spencer geht auf die ersts Frage so ein, dass er sie mit der Lehre von der Entwickelung löst. Da sich Selbstbewusstsein vom Bewusstsein ablöst, dieses aber Produkt der Entwickelung ist, so ist der Zusammenhang der beiden Relationsketten ein notwendiger. Die Erkenntnis hat sich der Aussenwelt adäquat gebildet und weil jeder Akt und jedes Erkenntnisstreben in Form und Inhalt nur relativ ist, darum giebt es eine Aussenwelt.

Denn die Frage kann, so lehrt Spencer, auch von der zweiten Seite in Angriff genommen werden. Indem wir die Bewusstseinsseite (A B) voraussetzen und nach dem Zusammenhang von A-a, B-b fragen.

Schelling hat hier mit dem Transcendentalidealismus geantwortet, Spencer mit dem „umgebildeten Realismus".[1]) Da so für das ganze Weltgeschehen, das psychische nicht ausgeschlossen, das Gesetz der Entwickelung in Form von Integration und Komposition

[1]) „Psychologie", II, S. 505.

Digitized by Google

gelten lässt, so wird diese zweite Formel, der umgebildete Realismus, lauten: Der Geist ist das Produkt von Integration und Differenzierung. Nach dieser Integration bleiben die Faktoren der Erkenntnis vereinigt, das heisst, dass im Differenzierungsprozess des Seins die Realität, das Unbedingte, eben in den Erkenntnisfaktoren wiedererscheint.

9. Das Gesetz der Entwickelung.

Wir erkannten in Schellings Erkenntnislehre den Ausgangspunkt in dem Satze: im Anfang war die Einheit.[1])

Die ungetrennte Identität von Subjekt und Objekt, von Ding und Vorstellung. Beantwortet Spencer die Beziehungen der Aussenwelt und Innenwelt mit dem Gesetz der Entwickelung, dann muss, ehe es eine Differenzierung gab, eine ursprüngliche Einheit statthaben, die mit der Reflexion, als der ersten Stufe der Erkenntnis, aufgehoben wird. Bejaht man nach vollzogener Scheidung die ungeschmälerte Objektivität der Aussenwelt, dann huldigt man einem naiven Realismus. Das Zeugnis dieser Anschauung ist eine einzige Folgerung, die nicht ausreicht, die objektive Realität sicherzustellen.[2]) Hier hat Spencer vollkommen Recht, wenn er das Zeugnis des Realismus bloss für das einmaliger Anschauung nimmt.[3]) Denn wenn die logische Ueberlegung und Schlussfolgerung die Realität sicherstellt, so kann dies nur auf Grund einmaliger Anschauung geschehen sein; die Konstanz der äusseren Affizierung, wohl das schlagendste Argument gegen den Subjektivismus, ist ein Werk der durch Association unserer frühern Vorstellungen hergestellten Identität mit den Innenwahrnehmungen.

Der naive Realismus begnügt sich mit der Widerlegung der Trennung auf Grund einmaliger Anschauung; erst die Ueberlegung von der Konstanz dieser Anschauungs- also Erkenntnisfaktoren verbürgen die objektive Realität. Die gehäuften Erfahrungen, die uns über die Objektivität belehren, beruhen auf der Voraussetzung der Kontinuität des Bewusstseins und die Erkenntnis der Aussenwelt ist in diesem Sinne nur idealistisch möglich.

Während der rohe Realismus die Entwickelung nicht gestattet, da er auf dem Standpunkt der Einheit von Subjekt und Objekt

[1]) Siehe Werke, I, 2, S. 15 ff.

[2]) „Psychologie", II, 383.

[3]) Vergl. hierzu *E. Pace:* „Das Relativitätsprincip in H. Spencers psychologischer Lehre" bei Wundt „Philosophische Studien", Bd. VII.

Digitized by Google

stehen bleibt und der Idealismus die Trennung nur dazu benutzt, um dann dort einzusetzen, wo sie schon permanent wird, hat die Entwickelungslehre zu zeigen, dass diese Trennung ein im Gesetz des Werdens begründetes Produkt ist.

Die Philosophie, als die Wissenschaft von den allgemeinsten Beziehungen, erfasst alles in Form von Klassifikationen. Solche Klassifikationen kann sie nur von einer allgemeinen Voraussetzung machen; ohne Voraussetzung ist keine Wissenschaft möglich. Die Philosophie macht die Voraussetzung eines bewussten Denkprozesses, der Gleichheiten und Ungleichheiten feststellen soll. Indem ich ein Objekt einer bekannten Klasse einreihe, setze ich die ideelle Uebereinstimmung eines gegenwärtigen Bewusstseinsaktes mit einem frühern voraus. [1]) —

Aber es genügt nicht die Annahme des Denkprozesses als obersten Satz, denn diese muss selbst Teil der Erkenntnis sein und einen Inhalt, ein Denkprodukt mit sich bringen. Ohne Inhalt mit bloss formaler oberster Annahme könnten wir nie zu einer Verifikation der Verallgemeinerungen gelangen. Ein allgemeiner Satz, der mit der relativen Erkenntnis übereinstimmt, ist der, dass es zwei grosse Gruppen von Nichtübereinstimmungen giebt. — Erkennen heisst Uebereinstimmungen herstellen. Jeder Erkenntnisakt stellt nur teilweise solche her: die notwendige Annahme ist eine Doppellinie von Relationen, die nicht übereinstimmen. In diesem fundamentalen Gegensatz gehen alle Dinge der Erfahrung auf. Diese höchste und allgemeinste Trennung, der ursprüngliche Gegensatz ist die Grundlage, von der das Geschäft der Vereinheitlichung vor sich geht.

Die eine Gruppe der Relationen, das Nicht-Ich, wird nun soweit klassifiziert und verallgemeinert werden, bis wir ein allgemeines Gesetz finden. Dieses Gesetz lautet: Die ganze Welt, sofern wir sie erkennen, offenbart sich in beständiger Andersverteilung von Stoff und Bewegung.

Die allgemeinen Ausdrücke für die Dinge sind Stoff und Bewegung, die Erscheinungsweise dieser in stetem Werden und Vergehen. Dies zeigt sich uns in allen Erscheinungen als ein Doppelprozess von Integration des Stoffes und Verlust an Bewegung auf der einen Seite (Evolution), und die Aufnahme von Bewegung mit Desintegration des Stoffes (Dissolution).

---

[1]) „Grundlagen", § 42.

Digitized by Google

Der Prozess von Abgabe der Bewegung und Integration des Stoffes ist der Fortschritt von einer unzusammenhängenden Homogenaität zu einer immer mehr zusammenhängenden Heterogenaität.[1])

Dieses Gesetz ergiebt die induktive *Betrachtung* der verschiedenen Stoffgruppen. Nehmen wir die kosmische Entwickelung. So wenig wir eine abschliessende Weltformel für den Abschluss des Weltgeschehens finden werden, können wir für den Beginn der Welt eine solche aufstellen. Aber die wahrscheinliche Formel der Nebular-Hypothese besagt die Geltung des Gesetzes vom einfachen und zusammengesetzten Entwickelungsprozess. Die organische Bildung weist ebenso einen Aggregatzustand von Stoffkonzentration, der vorher in grösserem Raum verteilt war.

Hiernach ist Organismus diejenige Phase der Entwickelung, in der die Konzentration von Bewegung vorherrscht.

In Schellings Sprache, der für den Organismus ebenso das zweigliederige Gesetz gelten liess, hiess die Formel: „Organismus ist der aufgehaltene Strom von Ursache und Wirkung.“[2])

Denselben Prozess steter Integration zeigen uns sociale Gruppen im steten Anschluss kleinerer an grössere. Ebenso die wissenschaftliche Integration, von den primitivsten Anfängen einzelner Erfahrungen zu immer innigerem Zusammenhang in der Methode. Der stetige und wirkliche Fortschritt der Wissenschaften besteht in jener Vereinigung der Beziehungen unter den lose zusammenhängenden Disziplinen auf der einen Seite; und dem steten Wachsen des Gebietes (Integration) auf der andern Seite. So zeigen alle der Betrachtung zugänglichen Gebiete das Gesetz der doppelten Entwickelung. Einmal von unzusammenhängender Beziehung zu integrierten, sodann den parallelen Vorgang von Eingestaltigkeit zu Vielgestaltigkeit der Gliederung.[3])

10. Schelling und Spencer.

Die Formel, in der sich alles Geschehen und Werden abspielt, begnügt sich Spencer nicht bloss induktiv in ihrem Sein aufzuzeigen, sondern die Fassung der allgemeinsten Thatsache hängt mit der Erkenntnisfrage zusammen.

Die höchste Verallgemeinerung alles Geschehens in Evolution und Dissolution der Kräfte beruht auf der Annahme der Einheit der

[1]) § 90 ff.
[2]) Werke, I, 2, 367.
[3]) § 116.

Digitized by Google

Kraft und dem Rhythmus aller Bewegung. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist Integration und Desintegration anzunehmen.

Aber während alle diese Sätze sich nur auf die eine Seite der Relationen beziehen, auf das hier vorausgesetzte Nicht-Ich, liegt die Notwendigkeit dieser *allgemeinen Formel im Wesen unserer Erkenntnis.*[1])

Wenn wir den phänomenalen Charakter unserer Erkenntnis behaupten, dann haben wir den Satz zugestanden, dass unser Erkennen dem Phänomenalen an Umfang gleicht. Bis zu den Grenzen phänomenaler Erkenntnis vorgedrungen, erhebt sich uns die Frage nach den Bedingungen des Seins, das auf unsere Sinne wirkt. Nach seiner Dauer und Fortbestand, nach dem die Affektion aufhört und nach dem Entstehen, ehe sie uns affiziert. Mit einem Worte, es erhebt sich die Frage, auf die die *Entwickelungs*geschichte antwortet. — Wenn Spencer somit das Evolutionsgesetz aus dem phänomenalen Charakter der Erkenntnis abzuleiten sich gezwungen fühlt, so ist er über Schellings dynamische Erklärung der Naturkräfte nicht hinausgegangen. Wenn er ferner die Gesetze von der Erhaltung der Kraft und dem Rhythmus der Bewegung *deduktiv*[2]) ableitet, so geschieht dies eben in demselben Gedankengang. Wie Schelling die dynamische Kraftanschauung auf attraktive und repulsive Kräfte zurückführt und das ganze kosmische Geschehen in einem Rhythmus auffasst, der, wie wir sahen, vom Leben zum Leben durch mannigfache Potenzen und Phasen sich bewegt und in sich wiederkehrt, so geht die Spencersche Lehre den ähnlichen Weg.

Vielfach vertieft und ausgesprochen, was bei Schelling mehr Anschauung blieb, ist die Spencersche Entwickelungsformel eine viel umfassendere, in der die „Potenzen“ und Hemmungen nur eine verschwindende Rolle spielen. Aber seine Lehre bleibt nicht in blosser Betrachtung des zeitlichen Nacheinanders stehen, sondern findet das Wort für die Vereinigung der beiden Relationsketten, die sich im Laufe der Entwickelung immer mehr getrennt. Die erkenntnistheoretische Fassung seiner Lehre lässt ihn daher zu der zweiten Klasse unserer Einteilung zählen (Siehe oben S. 0).

Auf den Zustand der Integration folgt die Komposition, auf das Auseinandergehen der Potenzen die Tendenz zur Stabilität. Und wenn Schelling im Individuum oder in der Intelligenz den Welten-

[1]) § 93.
[2]) § 85.

Digitized by Google

zweck erblickt und so einen teleologen Gesichtspunkt walten lässt, sieht Spencer seine Aufgabe im Konstatieren thatsächlicher Zusammenhänge.

War bei Schelling die Absicht der Natur auf das Organische gerichtet, so kann Spencer bloss konstatieren, dass das Organische das Ergebnis von Bewegung nach der Richtung des kleinsten Widerstandes ist. Bei aller Vertiefung, die Spencer dem Entwickelungsgesetz angedeihen lässt und sich von Schelling entfernt, können wir folgende Punkte der Kongruenz zwischen Spencer und Schelling konstatieren:

1. Geht Spencer, wie Schelling von der erkenntnistheoretischen Scheidung der beiden Gruppen subjektive und objektive Relation aus. Er sucht diese mit der Lehre von der Entwickelung alles Seienden (also auch diese Trennung) aus einem ursprünglichen Zustand der Gleichartigkeit.

In Schellings Sprache hiess diese Fundamentalaufgabe „die Philosophie hat die Aufgabe, die Trennung dadurch aufzuheben, dass sie erklärt, wie zu einer Welt ein Erkennen hinzukommt". Bei Spencer wird auf die Einheit der Erkenntnisfaktoren hingewiesen.

2. Was Schelling das „Aufheben des Mechanismus des Denkens" nennt, geschieht bei Spencer, indem er die Realität der Aussenwelt — die sich auf einmaliges Anschauen gründet — nicht ohne weiteres annimmt, sondern diese deduziert. [1])

Aus den Grenzen des Bewusstseins (als Relationen) ist die Realität der objektiven Existenz verbürgt. Der „umgebildete Realismus" hat die Aufgabe, die beiden Seiten abzugrenzen und in der Realität nichts von Bewusstseinselementen zu lassen. [2])

3. Das Verhältnis dieser festgestellten Realität und der subjektiven Identität wird — wie bei Schelling — in Wechselwirkung und Koexistenz aufgefasst.

4. Die Deduktion der Kräfte und ihrer Gesetze geschieht immer vom Erkenntnisstandpunkte, wie bei Schelling die dynamische Krafterklärung mit Bewusstsein zusammenfiel.

5. Das letzte Kriterium der induktiv festgestellten Sätze von der Einheit der Kraft und ihrem Fortbestehen wird in ihrem Ver-

---

[1]) „Principien der Psychologie", vom Jahre 1880.

[2]) Ibid., II, 505.

Digitized by Google

hältnis und in dem Parallelismus mit den psychischen Funktionen gefunden. [1])

6. Die Materie wird als Zusammenwirkung attraktiver und repulsiver Kräfte gefasst; die letzten Einheiten sind Kraftcentra, die in ihre elementaren Eigenschaften nicht mehr zerlegt werden können (§ 74. ibid.).

7. Was Schelling unter jener Höhe verstand, von der aus die dogmatischen Ansichten der Idealisten sowohl, wie der Realisten verschwinden, erhält in Spencers Relativitätslehre ihren Ausdruck. Der dynamische Charakter, in dem uns die Welt erscheint, ist nur unsere Erscheinungsweise; die Bedingungen, unter denen sich uns das Bedingungslose kundgiebt (§ 74).

Ist aber das Bewusstsein in allen seinen Bestimmungen relativ, dann wird auch diese Erscheinungsweise nur relativen Charakter haben. So entrinnt er dem möglichen Dogmatismus.

Schluss.

So können wir am Ende unserer Betrachtung einen neuen Beweis der logischen Kontinuität im Gedankenleben konstatieren. Wir haben nur die augenfälligsten Analogien der beiden historisch so weit voneinander liegenden Richtungen aufgezeigt. Ins einzelne die Analogie zu verfolgen und ihre Verästelungen im Gesamtbilde des Spencerschen Systems aufzudecken, liegt nicht im bescheidenen Rahmen unserer Arbeit und Kräfte.

Noch stehen wir zu sehr unter dem Denkmittel der Entwickelungslehre; das „historische“ Jahrhundert, dem sie angehört, ist noch nicht vorüber und es ist noch schwer, abgeklärt über den Betrag des eigenen gedanklichen Grundstockes zu urteilen. Aber das Eine hat sich uns ergeben, dass die Lehre von der Entwickelung nicht ohne weiteres die Gedanken der klassischen deutschen Philosophie ignorieren könne. So viel sie uns auch sagt, sie muss immer wieder auf die Fragen der Erkenntnistheorie eingehen, die das Bewegende im deutschen Denken war. — Andererseits zeigt unsere Betrachtung, wie einseitig erkenntnistheoretische Idealisten urteilen,

[1]) § 71, „Grundlagen“.

Digitized by Google

wenn sie die Evolutionslehre einen platten Materialismus nennen, der sich der erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten nicht bewusst ist. Herbert Spencers Lehre zeigt es am deutlichsten, wie sie einem „umgebildeten Realismus“ oder einem mit den Thatsachen rechnenden Idealismus den Weg bahnt.

Bei Spencer wie bei Schelling stützt sich der philosophische Ausgangspunkt auf die Antinomien der Begriffe; auf die Unzulänglichkeit des in der Erfahrung Gegebenen, im Verhältnis zu den begrifflichen Anforderungen, die wir bei Bearbeitung des Erfahrungsmaterials wahrnehmen. Dass beide so verschiedenen Denker auf den begrifflichen Antinomismus stossen, beweist, trotz der Verschiedenheit ihrer empirischen Kenntnisse, wie tief die Lehre Kants das Wesen der Philosophie erfasst hat.

Und es wäre nur zu sehen, wie sich der Spencersche Antinomismus zum Kantschen verhält.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte
Band XXX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Energetik.

375

Von
Dr. K. Tscheuschner.

BERN
Verlag von C. Sturzenegger
1901

Digitized by Google

Unter dem Gesamtnamen der Energetik pflegt die heutige Naturwissenschaft ein gewaltiges Thatsachengebiet zusammen zu fassen, dessen einzelne Daten teils metaphysischer, teils rein naturwissenschaftlicher Natur. sich indessen im Grunde genommen sämtlich auf vier logisch von einander vollkommen unabhängige Hauptsätze zurückführen lassen. Der erste dieser Sätze, zugleich der bei weitem wichtigste, ist das metaphysische Energieprincip, wie es von Ostwald anlässlich der Lübecker Naturforscher- und Aerzteversammlung im Jahre 1895 zum erstenmal in knappen aber bedeutenden Umrissen skizziert wurde. Diesem Hauptsatz sind die drei übrigen Sätze untergeordnet; auf der Grenze zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft das Gesetz von der Erhaltung der Energie, auf rein naturwissenschaftlichem Boden das Aequivalenzprincip und das Entropiegesetz.

Von vornherein leuchtet es ein, wie gänzlich aussichtslos das Unternehmen sein müsste, auch für die beiden letzteren Sätze philosophiegeschichtliche Anticipationen ausfindig zu machen. Ja, es wäre nicht allein aussichtslos, es hiesse vielmehr die Grenzen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, zwischen Spekulation und Empirie geflissentlich verkennen. Sätze, die es sich zur Aufgabe machen, die Umwandlungswerte der einzelnen Energieformen ineinander zahlenmässig festzulegen, beziehungsweise den allmählichen Uebergang höherer in niedrigere Energieformen zu erhärten, können nie und nimmer auf dem Wege philosophischen Denkens auch nur andeutungsweise vorweg genommen werden.

Von den beiden übrig bleibenden Principien ist das Gesetz von der Erhaltung der Energie bezüglich seiner philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen bereits wiederholt der Gegenstand umfangreichster Untersuchungen gewesen. Als die bedeutendsten unter diesen Arbeiten sind neben vielen anderen [1]) zu nennen: Planck,

[1]) Vergl. hierzu die Untersuchungen von Jochmann, Joule, Rodwell, Bohn und Du Bois Reymond.

Digitized by Google

„Das Princip der Erhaltung der Energie", Helm, „Die Lehre von der Energie, historisch-kritisch entwickelt", von demselben Verfasser, „Die Energetik nach ihrer geschichtlichen Entwickelung", Rühlmann, „Mechanische Wärmetheorie" und Berthold, „Rumford und die mechanische Wärmetheorie". So bewundernswert einerseits der Fleiss aller dieser Forscher ist, so ist andererseits doch nicht zu verkennen, dass sie in der Absicht, möglichst günstige Resultate zu erzielen, zuweilen nicht ganz vorurteilslos zu Werke gegangen sind. Dies gilt namentlich den von ihnen citierten Aussprüchen griechischer Philosophen. Wenn Empedokles sagt: „Thoren denken, es könne zu sein beginnen, was nie war, oder es könne, was ist, vergehen und gänzlich verschwinden", oder wenn Demokrit den Satz ausspricht: „Aus Nichts wird Nichts, und Nichts kann zu Nichts vergehen", so können *wir* uns allenfalls in diesen Aeusserungen das Princip von der Erhaltung der Energie mit inbegriffen denken; mehr als fraglich ist es jedoch, ob Empedokles und Demokrit diese Auffassung beabsichtigten. Viel wahrscheinlicher ist es, dass sie hierbei das Princip der Erhaltung der Materie, das ihrer ganzen Denkweise bedeutend näher lag, im Auge hatten. Dasselbe gilt von einer vielfach angeführten Stelle des Anaxagoras: „Nichts tritt ins Sein oder wird zerstört, sondern alles ist eine Zusammenstellung oder Aussonderung von Dingen, die schon vorher existierten." Die griechische Philosophie war in diesem ersten Stadium ihrer Entwickelung solch abstrakter Begriffsbildungen, wie sie das Erfassen des Energieprincips notwendig zur Voraussetzung hat, noch nicht fähig. Sieht man aber auch von diesen, wie wir sehen, nicht einwandfreien Aussprüchen ab und beschränkt sich auf solche, deren prägnante Fassung eine mehrdeutige Auslegung unmöglich machen, wie sie sich bei Gassendi, Bacon, Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke, Voltaire, Leibniz, Wolff und anderen finden, so wird man auch diesen — mit Ausnahme etwa derjenigen von Descartes und Leibniz — keine allzugrosse Bedeutung beimessen können. Max Planck sagt darüber sehr richtig in der Einleitung seines oben citierten Werkes: „Es ist heutzutage fast Mode geworden, in den Schriften älterer Physiker und Philosophen nach Aussprüchen zu forschen, die an das Princip der Erhaltung der Energie oder an die mechanische Theorie der Wärme erinnern; vieles hat man in dieser Richtung schon gefunden und würde bei weiterem Suchen ohne Zweifel noch viel mehr finden. So wichtig indes die Feststellung der Thatsache erscheint, dass gewisse Ideen,

Digitized by Google

schon lange bevor sie als reife Frucht der Menschheit als Gemeingut übermacht wurden, in den Köpfen einzelner hervorragender Geister in aller Stille heranwuchsen, so darf man doch nicht einseitig das Verdienst der Entdeckung denen zuerkennen, die vielleicht noch gar keine Ahnung hatten von der Entwickelungsfähigkeit des Keimes, den ein gelegentlich von ihnen geäusserter Gedanke in sich barg."

Die vorliegende Abhandlung stellt sich die Aufgabe, das metaphysische Energieprincip oder die Energetik in engerem Sinne, die sonderbarerweise bisher gänzlich unberücksichtigt geblieben ist, auf ihre philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen hin zu untersuchen. Der Vorwurf, dass es sich auch hier etwa nur um gelegentlich geäusserte Gedanken handeln könne, ist in diesem Falle, wo eine ganze Weltanschauung in Frage steht, von vornherein hinfällig. Unsere Untersuchung verspricht deshalb, wenn überhaupt zu Resultaten, so zu bedeutend befriedigerenden zu führen, als denen, die anlässlich der Versuche über die Energiekonstanz erzielt wurden. Abgesehen jedoch hiervon und abgesehen ferner von dem rein historischen Interesse, das das Aufsuchen bestimmter Gedankengänge in den Schriften älterer Autoren erweckt, sind es Beweggründe anderer Art, die gerade dieses Thema besonders bearbeitenswert erscheinen lassen.

Als Ostwald seine energetische Weltanschauung proklamierte, wirkte diese seine That nicht allein revolutionierend, indem sie dem wissenschaftlichen Materialismus den Fehdehandschuh ins Gesicht warf, sie erfüllte zugleich eine friedfertige Mission dadurch, dass sie zwei Gebiete menschlichen Forschens, die seit Jahrhunderten in steter Feindschaft miteinander gelegen hatten, einander näher brachte. Diese beiden Gebiete sind Metaphysik und Naturwissenschaft. Wer etwa noch vor 20 Jahren die Behauptung aufgestellt hätte, die Naturwissenschaft werde sich einstmals den metaphysischen Anschauungen eines Malebranche, Leibniz, Fichte, Schelling oder Schopenhauer anschliessen, hätte mit dieser Prophezeiung sicherlich wenig Glauben gefunden. Heute ist dies thatsächlich geschehen. Allerdings ist man sich im allgemeinen hierüber noch nicht klar, und es ist gerade die Aufgabe unserer Arbeit, den zureichenden Beweis für diese Behauptung zu erbringen.

Ostwald ist bescheiden genug, das Urheberrecht der energetischen Anschauungsweise nicht für sich in Anspruch zu nehmen;

Digitized by Google

er sagt darüber ausdrücklich: „Ich lege an dieser Stelle das grösste Gewicht darauf, zu betonen, dass es sich hier keineswegs um etwas unbedingt Neues, erst unseren Tagen Gegebenes handelt“,[1]) indessen greift er nicht weit genug zurück und glaubt Robert Mayer und Helmholtz dieses Urheberrecht zuschreiben zu müssen. Diese Ansicht Ostwalds ist ziemlich unverständlich, denn so sehr sich Mayer und Helmholtz um die Ausbildung des Aequivalenzprincips und des Satzes von der Erhaltung der Energie verdient gemacht haben, so gering ist, da sie beide der mechanistischen Naturerklärung stets treu geblieben sind, ihre Bedeutung für das Zustandekommen einer dynamischen Naturauffassung anzuschlagen. Als die eigentlichen Urheber, die wahren Pioniere der modernen Energieideen sind vielmehr alle die Männer, deren Systeme wir unten des eingehenderen besprechen werden, anzusehen.

Man könnte vielleicht gegen die oben geäusserte Ansicht, durch die Energetik sei eine Vermittelung zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft hergestellt worden, einwenden, eine derartige Uebereinstimmung beider Disciplinen habe immer bestanden, indem ja auch der Materialismus sowie die materialistische Atomistik zu allen Zeiten ihre philosophischen Vertreter besessen hätten. Im Grunde genommen ist dies richtig. Allein wir fassen den Terminus Metaphysik hier im Sinne der materialistischen Naturwissenschaft, die nur den idealistischen Systemen metaphysische Voraussetzungen zuerkennt, während sie die Fundamente ihrer eigenen Anschauung, unter entschiedener Ablehnung aller Spekulation, rein aus der Erfahrung geschöpft zu haben vorgiebt.

Es ist eine oft zu beobachtende Thatsache, dass sich jüngere Generationen von älteren, denen sie über den Kopf gewachsen zu sein glauben, lossagen. Ja, diese Trennung ist eine notwendige und im Sinne eines stets vorwärts treibenden Entwickelungsganges nur gut zu heissen. Voraussetzung ist allerdings, dass die jugendlichen Kräfte den älteren thatsächlich überlegen sind, und diese Absonderung nicht etwa nur im Taumel jugendlicher Begeisterung, und eines sich selbst überschätzenden Selbstvertrauens geschieht. In solchen Fällen ist die baldmöglichste Rückkehr zur Tradition das einzig Wünschenswerte. So hatte sich auch im 16. Jahrhundert die Naturwissenschaft in stolzem Uebermut von der Philosophie,

[1]) „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus“, S. 23.

Digitized by Google

deren Schosse sie entsprungen war, losgesagt, um nun nach dreijahrhundertelangem Umherirren von Neuem zu ihr zurückzukehren.

Wir schicken eine kurze Darstellung der naturwissenschaftlichen Energetik voraus und lassen dieser die Besprechung der philosophischen Systeme folgen.

Die naturwissenschaftliche Energetik.

Wie in der gesamten Natur, so herrscht auch auf geistigem Gebiet mit eherner unerbittlicher Gewalt das Recht des Stärkeren; analog dem grausamen Existenzkampf der Organismen giebt es im Reiche des Geistes einen Kampf ums Dasein der Ideen. Ganze Ideenkreise, die oft Jahrhunderte lang das menschliche Denken beherrscht haben, gehen zu Grunde, erdrückt von der Uebermacht neuer gedanklicher Kräfte, die vielleicht in wenigen Jahrzehnten dem gleichen Schicksal erliegen. Auch die mechanistische Weltanschauung, die die ganze zweite Hälfte des verflossenen naturwissenschaftlichen Jahrhunderts mit fast absolutistischer Souveränität beherrschte, hat sich diesem Lose nicht entziehen können.

Selten zuvor wohl hatte eine solch durchgehende Uebereinstimmung in den Meinungen der Gelehrten über die physische Natur unseres Weltalls bestanden. In der Mechanik der Atome glaubte man das unerschütterliche Fundament gefunden zu haben, auf dem es dem Forscher für alle Zeiten hinaus vergönnt wäre, in gemächlicher Ruhe an dem gewaltigen Bau der modernen Naturwissenschaft weiterzuarbeiten. Als ein Unternehmen von unerhörter Kühnheit musste es deshalb erscheinen, als Ostwald in der schon öfters zitierten Rede diesem wissenschaftlichen Materialismus den Krieg erklärte. Die Motive, welche ihn zu diesem Schritte veranlassten, waren die Ueberzeugung, erstens „dass diese mechanistische Weltansicht den Zweck nicht erfüllt, für den sie ausgebildet worden ist“ und zweitens, „dass sie mit unzweifelhaften und allgemein bekannnten und anerkannten Wahrheiten in Widerspruch tritt“,[1]) mit einem Wort also die Ueberzeugung, dass diese alte Weltanschauung sich überlebt habe, und dass es Zeit sei, eine neue, die den Anforderungen, welche die moderne Naturwissenschaft stellt, besser gewachsen ist, an deren Stelle zu setzen. Ostwald hat beide Teile seiner Ueberzeugung zur That gemacht; er hat die

[1]) „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus“, S. 6.

Digitized by Google

mechanistische Weltanschauung in ihren Grundvesten erschüttert und zu gleicher Zeit die Grundpfeiler einer neuen Auffassung errichtet, der energetischen.

Das Hauptargument, welches er gegen den wissenschaftlichen Materialismus ins Feld führt, beruht in dem Nachweis, dass die Grundelemente desselben sämtlich als hypothetisch, ja teilweise als rein willkürlich anzusehen sind. Es ist sonderbar, wie leicht der Mensch oft dem schwersten Irrtum verfällt. Wenn irgend etwas, so schienen gerade die Elemente der materialistischen Anschauung es zu sein, die infolge ihres engen Anschlusses an die natürlichen Verhältnisse, ihren Verfechtern einen festen Stützpunkt feindlichen Angriffen gegenüber zu bieten versprachen. Bei näherem Zusehen zeigt sich indessen gar bald, wie misslich es in Wahrheit um diese Stützen des Materialismus bestellt ist.

Allen metaphysischen Spekulationen im Princip Feind, pflegt der Naturforscher aus der mechanistischen Schule Kraft und Materie als empirisch gegebene Thatsachen hinzunehmen. Der gesunde Menschenverstand gilt ihm als höchste Instanz, und dieser belehrt ihn, so oft er nur die Augen aufschlägt, dass Körper existieren, die beständig Kräftewirkungen mit einander austauschen. Er vergisst hierbei den Satz, der seit Kant jedem unvergesslich sein müsste, dass wir, selbst wenn thatsächlich solche Körper in der Aussenwelt existierten, vermöge der eigentümlichen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens niemals zum Erfassen dieser Körper selbst gelangen können. Was wir von der Aussenwelt empfinden, sind Einwirkungen derselben auf unseren Nervenapparat. Begriffe wie Materie und Kraft sind daher blosse Abstraktionen aus unseren Sinnesempfindungen. Was wir unter Kraft verstehen, ist eine einfache Uebertragung der durch Muskel- und Gelenkreizungen in unserem Körper ausgelösten eigenartigen Empfindungsqualitäten auf die Aussenwelt. Wie uns die Muskelkraft als die Ursache der von uns erzeugten Bewegungen erscheint, so postulieren wir auch für jede unabhängig von uns eintretende Bewegung eine analoge Ursache, die wir dann allgemein als „Kraft“ bezeichnen. Muss man sich also dagegen verwehren, den Begriff der Kraft als etwas empirisch Gegebenes anzusehen, so liegt demselben immerhin etwas Bekanntes, Selbsterlebtes zu Grunde. Anders verhält es sich mit dem Begriff der Materie. Wir stossen bei unserer Bewegung im Raum bald auf grösseren, bald auf geringeren Widerstand. Unser

Digitized by Google

Verstand, gemäss seiner ihm inne wohnenden Nötigung, das Gegebene mit der Kategorie der Kausalität zu durchdringen, sucht nach der objektiven Ursache dieser Widerstandsempfindung. Die Materialisten glaubten nun in ihrem Materienbegriff den adäquaten Ausdruck für diese Ursache gefunden zu haben. Analysiert man indessen, wie oben geschehen, den Prozess, welcher zur Annahme der Materie geführt hat, so ergiebt sich als einzig zu beobachtendes Geschehnis wiederum eine Kraftwirkung, nämlich das Einwirken eines in der Aussenwelt befindlichen Etwas auf unsere Tastempfindung. Materie ist deshalb mit Kraft identisch und alle derselben von den Materialisten sonst zugeschriebenen Eigenschaften beruhen auf reiner Fiktion. Halten wir jedoch vorläufig beide Begriffe aufrecht, um die Entwickelung der mechanistischen Grundelemente bis zu ihrem Ende verfolgen zu können. Sollten Kraft und Materie sich in der theoretischen Physik auch im Einzelnen als nützlich erweisen, so kam es zunächst darauf an, ihre Wirkungsart des Näheren zu bestimmen. Die Thatsachen der Physik und Chemie boten hierfür eine brauchbare Handhabe.

Ist alles Weltgeschehen aus der Bewegung der Materie zu erklären, so folgt hieraus mit Notwendigkeit, dass es auch minimale Bewegungen geben muss, da ja Wärme-, Licht- und Elektrizitätserscheinungen auch bei völligem Ruhezustand der Körper vorkommen. Man fasste diese Phänomene deshalb als unendlich kleine Bewegungen der Materie mit einer ausserordentlich hohen Schwingungszahl. Um ein Zustandekommen solcher kleinster Bewegungen in festen Körpern möglich zu machen, ergab sich hieraus für die Materie die Annahme einer Zersplitterung in unendlich kleine Körperchen oder Atome. Die Chemie bestätigte diese Annahme. Die Thatsache, dass die einzelnen Elemente sich nur in bestimmten Gewichtsverhältnissen miteinander zu verbinden pflegen, sowie der Chemismus überhaupt, der bei der Ansetzung der Materie als kontinuierlicher Masse sich jeder Erklärung entzog, war durch die Atomtheorie mit einem Male verständlich geworden.

Auf diese letztere, scheinbar so evidente Bestätigung der Richtigkeit seiner Principien pflegt sich der Materialist mit besonderer Vorliebe zu berufen. Wäre er weniger voreingenommen an die Deutung der chemischen Erscheinungen herangetreten, so hätte diese ihn wohl zu brauchbaren Resultaten führen können, so setzte er jedoch den Begriff der Materie als gegeben voraus und geht

Digitized by Google

damit dessen, was er auf der einen Seite gewonnen hat, wieder verlustig. Wohl ist der Atomismus zur Erklärung des chemischen Vorganges notwendig. Die Energetik ist der gleichen Meinung — nicht aber der materialistische Atomismus. Die Behauptung, dass die kleinsten Bestandteile, welche bestimmte, geregelte Verbindungen miteinander eingehen, materieller Natur sein, ist, wie wir früher bei Besprechung des Begriffs der Materie sahen, gänzlich unbegründet.

Uebrigens erkannten auch bald die Materialisten, dass die Atomtheorie zur Deutung aller physikalischen Phänomene nicht ausreichte. Man konstatierte, dass sich z. B. Wärme und Elektrizität auch ohne Vermittlung der Materie im Raume fortpflanzten. Wollte man der mechanistischen Anschauung treu bleiben, so blieb nichts anders übrig, als sich einen neuen Körper zu konstruieren, auf dessen Schwingungen alle diejenigen Erscheinungen, welche die Atomtheorie nicht verständlich zu machen wusste, zurückgeführt werden konnten. So erfand man den Aether, für dessen wirkliche Existenz im Weltenraume es den Materialisten auch nicht die leiseste Spur einer Begründung beizubringen gelungen ist.

Wie gänzlich hypothetisch die sämtlichen Grundbegriffe des wissenschaftlichen Materialismus sind, leuchtet aus dem Gesagten ein. Die mechanistische Naturauffassung hatte ihren Ursprung nicht in dem Drange nach einer wahrhaften, der Wirklichkeit möglichst angepassten Naturerkenntnis, sondern in dem scholastischen Bestreben, die gesamte Welt der physikalischen Erscheinungen in ein starres Hypothesenschema zu zwängen. Was jedoch hauptsächlich gegen sie spricht, ist, dass es ihr nicht gelungen ist, ihre Behauptung, Wärme, Elektrizität, Magnetismus, Chemismus u. s. w. seien als Vorgänge rein mechanischer Natur aufzufassen, irgend wie zu rechtfertigen. Ostwald sagt hierüber: „Es ist keinem einzigen dieser Fälle gelungen, die thatsächlichen Verhältnisse durch ein entsprechendes mechanisches System so darzustellen, dass kein Rest übrig blieb. Zwar für zahlreiche Einzelerscheinungen hat man mit mehr oder weniger Erfolg die mechanischen Bilder geben können; wenn man aber versucht hat, die Gesamtheit der auf einem Gebiete bekannten Thatsachen mittelst eines solchen mechanischen Bildes vollständig darzustellen, so hat sich immer und ausnahmslos ergeben, dass an irgend einer Stelle zwischen dem wirklichen Verhalten

Digitized by Google

der Erscheinungen und dem, welches das mechanische Bild erwarten liess, ein unlöslicher Widerspruch vorhanden war.“ [1])

Der wissenschaftliche Materialismus konnte nur in seinem Bestreben, eine brauchbare Erklärung der naturwissenschaftlichen Vorgänge zu geben, seine Rechtfertigung finden. Diese Erklärung zu geben ist er nicht im stande und damit ist ihm für immer das Urteil gesprochen.

Alle diese Mängel, die man der mechanistischen Theorie zum Vorwurf machen muss, sind in der energetischen Anschauungsweise überwunden. Vor allem ist es die völlige Freiheit von *unnötigen und willkürlichen* hypothetischen Voraussetzungen, die sie dem Materialismus von vornherein unendlich überlegen erscheinen lässt. Vollständig hypothesenfrei kann auch sie nicht sein — dies ist ein Ideal, welches uns immer unerreichbar bleiben muss — jedoch beschränkt sie sich in ihren Annahmen auf ein Minimum. An Stelle der vier hypothetischen Begriffe Materie, Kraft, Atom und Aether, setzt sie einen einzigen Universalbegriff, die Energie, und ein einziges Universalgesetz, das Princip der Erhaltung der Energie. Sie gelangt zur Aufstellung dieses dynamischen Princips, indem sie das thut, was die Materialisten stets von sich behaupteten, in Wahrheit aber niemals thaten, nämlich indem sie sich möglichst an die Erfahrung hält. Der Energetiker legt sich die Frage vor, was kommt uns von der uns umgebenden Aussenwelt thatsächlich zum Bewusstsein? Wie wir bereits zu bemerken Gelegenheit hatten, sind es nie Körper oder Gegenstände selbst, sondern nur die Einwirkungen derselben auf unsere Sinnesorgane, lediglich also Kräftewirkungen von verschiedener Intensität, mit einem Wort Energieunterschiede. Wozu aber dann noch Körper annehmen, wenn sich alles, was uns von der Umwelt durch unsere Sinne vermittelt wird, bereits im Energiebegriff erschöpft? Die Energetik zieht diese Konsequenz. Für sie existieren nur drei Grundbegriffe, aus denen sich die gesamte Welt der Erscheinungen herleiten lässt, diese sind Raum, Zeit und Energie. Fast selbstverständlich ist es wohl, dass der hier gebrauchte Ausdruck Energie mit dem mechanischen Energiebegriff, den man als das Produkt einer Kraft in den von ihr durchlaufenen Weg, oder als das Produkt einer Masse in das halbe Quadrat ihrer Geschwindigkeit zu definieren pflegt, nicht das Ge-

[1]) „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus“, S. 16.

Digitized by Google

ringste zu thun hat, derselbe gilt hier ausschliesslich im Sinne eines dynamischen Princips. Gruner, der sich um die weitere Ausbildung der Ostwaldschen Energieideen verdient gemacht hat, bestimmt den dynamischen Energiebegriff in folgender Weise: „Die Energie eines Raumsystems in einem bestimmten Zustand ist der in bestimmten Einheiten gemessene Betrag aller Wirkungen, welche ausserhalb des Systems hervorgerufen werden, wenn dasselbe aus seinem Zustande in einen auf beliebige Weise nach Willkür fixierten Nullzustand übergeht.“ [1]) Als die bestimmte Einheit gilt ihm „diejenige Energie, welche 1 kg reines Wasser von 0° C. auf 1° C. erwärmt“. [2])

Die allem zu Grunde liegende Urenergie hat die Eigentümlichkeit, in verschiedenen Formen zu erscheinen, bald als Raum-, Volumen-, Wärme- oder Strahlungsenergie, bald als chemische, magnetische oder elektrische Energie. Die Abstammung dieser einzelnen Formen von einer gemeinsamen Urform dokumentiert sich in dem ihnen allen innewohnenden Vermögen, sich gegenseitig ineinander umzuwandeln. Und auf dieser ihrer Umwandlungsfähigkeit beruht wiederum die Möglichkeit, sämtliche Formen mit der der Wärmeenergie entnommenen Grundeinheit zu messen.

Einer der grössten Vorzüge der dynamischen Weltanschauung liegt eben darin, dass sie eine exakte, einheitliche Messung ermöglicht, dass wir es nicht mehr, wie bisher, nötig haben, bei Beurteilung von Vorgängen uns komplizierte Hypothesen über das Verhalten der materiellen Atome und der zwischen ihnen spielenden Kräfte auszudenken, sondern dass zahlenmässig festgelegte Ausdrücke über die Mengen der einzelnen ein- und austretenden Energieformen genügen, uns dieselben vollkommen verständlich zu machen. Und zwar sind es zwei Haupttypen, auf welche alle Veränderungen in der Natur zurückzuführen sind, einmal Uebergänge der Energie einer Form von einem Energiefelde auf ein anderes, das andere Mal Umformungen einer bestimmten Energieform in eine andere.

Man begegnet vielfach der Meinung, es sei unmöglich, sich ein Weltbild zu konstruieren, in dem neben Raum und Zeit nur Energie in ihren verschiedenen Formen und Transformationszuständen vorkommen, vor allem könne ein Princip von der Abstraktheit des

---

[1]) „Die neueren Ansichten über Materie und Energie“, S. 13.

[2]) Ebenda, S. 15.

Digitized by Google

Energiebegriffs nie den konkreten Untergrund, welchen jede exakte Naturforschung zur Voraussetzung hat, liefern.

Wie irrig indessen schon heute diese Ansicht ist, mögen die folgenden Abschnitte aus der von Gruner in der naturforschenden Gesellschaft in Bern im Jahre 1897 gehaltenen Rede, in denen er den Versuch macht, ein Bild der Aussenwelt auf energetischer Grundlage zu skizzieren, zeigen:

„Wir denken uns als Ursache unserer Sinneseindrücke Energieformen, die räumlich getrennt erscheinen, und die im Laufe der Zeit ihre räumliche Lage ändern und auch ihre Erscheinungsform stets wechseln, wobei aber die Gesamtsumme der Energie konstant bleibt."

„Diese Energie ist entweder an mehr oder weniger scharf abgegrenzte Raumteile (Körper) gebunden, oder sie ist in steter Bewegung begriffen und zwar mit ausserordentlicher Geschwindigkeit. Die letztere Art ist die Strahlungsenergie, die als Licht- oder Wärme- oder elektrische Strahlen den Weltraum durchsetzt, bis sie von gewissen Raumkörpern aufgefangen und in Wärmeenergie verwandelt wird (das ist die Eigenschaft der Absorption)."

„Die an Raumkörper gebundene Energie kommt meist in verschiedenen Formen gleichzeitig vor, meist als Wärmeenergie, als chemische Energie, als Volumenenergie und als Raumenergie, wobei noch die Eigenschaft mit verbunden ist, auf auffallende Strahlungsenergie zu reagieren (d. h. sie zu reflektieren, zu brechen und zu absorbieren). Vorübergehend kann auch magnetische oder elektrische Energie an einer solchen Raumform auftreten. Ferner können diese Energien in einander sich umformen, wobei dann meist ein Quantum als strahlende Energie den Körper verlässt. Endlich kann insbesondere die Volumenenergie (deren Intensität einfach die alte Eigenschaft der Undurchdringlichkeit der Materie darstellt) sich (meist auf Kosten der Wärmeenergie) wesentlich umformen, so dass die anderen Energien sich im Raume verschieben; darauf beruhen die Unterschiede von festen, flüssigen und gasförmigen Körpern."

„Von Wichtigkeit ist namentlich die Raumenergie. Für unsere irdischen Körper stellt sie nichts anderes als die Energie der Schwerkraft dar, im Weltraum aber die Energie der Gravitation; in elektrischen und magnetischen Feldern kann endlich die Raumenergie auch mit der elektrischen oder magnetischen in Wechselwirkung treten. Aber abgesehen hiervon bedeutet sie nichts anderes, als

dass auf unserer Erde ein höher gelegener Körper mehr Energie besitzt, als ein tiefer gelegener."

„Eine Aenderung der Raumenergie bedeutet deshalb stets Bewegung, und die verschwundene Raumenergie kommt in einer anderen Form wieder zum Vorschein, als Bewegungsenergie."

„Raumenergie und Bewegungsenergie sind also in einfacher Wechselwirkung, und diese Wechselwirkung bildet das Gebiet der Mechanik."

In einem Anhang zu seiner Rede unternimmt es Gruner weiterhin, die gesetzmässigen Beziehungen der einzelnen Energieformen mathematisch zu präzisieren, insbesondere kommt es ihm hierbei darauf an, das mechanische Problem vom rein energetischen Standpunkt aus einer Lösung entgegen zu führen. Ein Eingehen auf diese spezielleren Gebiete würde uns indessen zu weit führen, es sei deshalb hier nur zum Zwecke näherer Orientierung auf diese interessante Arbeit Gruners hingewiesen.

Von den Einwänden, welche man gegen die Energetik vorgebracht hat, sind es im wesentlichen nur zwei, die eine besondere Berücksichtigung erfordern. Der erste derselben besteht in der Behauptung, jede Kraft bedürfe eines Trägers; die Welt aus reiner Energie konstruieren zu wollen, sei deshalb ein Ding der Unmöglichkeit. Dies ist jedoch nur ein Vorurteil der mechanistischen Theorie, die die Natur als ein System bewegter Massenpunkte begreift. Undenkbar ist diese Vorstellung durchaus nicht, im Gegenteil, sie ist die einzig logische. Wenn es thatsächlich nur Energieverhältnisse sind, die uns zum Bewusstsein kommen, was kann uns dann veranlassen, ohne jeden zureichenden Grund Träger für diese Kräftewirkungen zu postulieren, die nebenbei völlig eigenschaftslos sein müssten. Nicht die Energie ist ein blosses Gedankending, wie ihre Gegner eingeworfen haben, wohl aber die Materie. Und so ergiebt sich denn aus diesem Einwurf von neuem die Bestätigung des Satzes, dass das Prädikat der Realität nur der Energie zugesprochen werden kann.

Zweitens hat man der dynamischen Auffassung ihren Mangel an Anschaulichkeit zum Vorwurf gemacht. Auch dieser Einwand ist leicht zu widerlegen. Die Energetik begnügt sich nicht damit, uns die Welt, wie es der Materialismus thut, anschaulich zu machen, uns die Wirklichkeit gewissermassen in einem Spiegelbilde vorzuführen; ihr Streben ist darauf gerichtet, die Natur so unmittelbar

Digitized by Google

als es die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens gestattet, zu erfassen. Direkte Anschauung tritt an die Stelle einer immer nur vermittelnden Anschaulichkeit. Allerdings ist es nicht zu bestreiten, dass der Materialismus eben wegen seiner bequemen und sinnfälligen Art, die Erscheinungen zu deuten, dem allgemeinen Verständnis bedeutend näher lag, als die energetische Weltauffassung. Allein der Wert einer wissenschaftlichen Anschauung wird doch nie und nimmer danach zu bemessen sein, inwieweit sich dieselbe für didaktische Zwecke als brauchbar erweist. Und ist es nicht schliesslich überhaupt ein wunderliches Beginnen, sich die Prozesse, auf denen unsere Anschauung beruht, selbst anschaulich machen zu wollen? Enthält nicht eine solche Forderung in sich einen logischen Widerspruch?

Endlich bleibt uns noch übrig, einer Frage gegenüber Stellung zu nehmen, die bisher noch nicht endgültig entschieden ist und deren Lösung gerade für unsere Arbeit von grösster Bedeutung ist. Es ist dies die Frage: Ist die Energie als Substanz zu fassen oder nicht? Helm, der als einer der hervorragendsten Verfechter der Energieideen angesehen werden muss, schreibt darüber in seiner „Lehre von der Energie" im Anschluss an eine Erörterung über die von Robert Mayer aufgestellten verschiedenen Energieformen: „In den Energie-Ideen liegt aber offenbar das Bestreben, diese Formen — so wichtig sie in der sinnlichen Welt auch bleiben — vor dem geistigen Blick als zufällig und nebensächlich erscheinen zu lassen. Sie sind der Schein, unter dem wir das wahrhaft Seiende, die Energie, erblicken, die anschaulichen Offenbarungen jenes unerschaut bleibenden Wirklichen." [1]) In seinem 1898 erschienenen Werke „Die Energetik nach ihrer geschichtlichen Entwickelung" spricht er jedoch für eine antisubstantielle Deutung des Energiebegriffs. Er sieht jetzt „in den Versuchen, der Energie substantielle Existenz zuzusprechen, einen bedenklichen Abweg von der ursprünglichen Klarheit der Robert Mayer'schen Anschauungen. Es existiert kein Absolutes, nur Beziehungen sind unserer Erkenntnis zugänglich".[2]) So unvereinbar diese beiden Ansichten anfangs scheinen, so ist es dennoch nicht nötig, auf Grund derselben eine Aenderung in der Auffassung Helms anzunehmen; nur der Standpunkt, von

---

[1]) „Die Lehre von der Energie", S. 66.

[2]) „Die Energetik nach ihrer geschichtlichen Entwickelung", S. 362.

Digitized by Google

dem aus er seine Betrachtungen anstellt, ist in beiden Fällen ein anderer. An ersterer Stelle spricht er als Metaphysiker, an letzterer als Naturforscher. Der Physiker, dem es einzig und allein um die Erklärung der Naturerscheinungen in dem engen Rahmen seines Gebietes zu thun ist, wird sich allerdings mit der Auffassung der Energie als blosser Beziehungsform, d. h. mit der zahlenmässigen Feststellung der zwischen den einzelnen Raumsystemen fluktuierenden Energiequanten, begnügen können. Wer indessen mit weiterem Ausblick die Energetik, wie sie dies ja beansprucht, als Weltanschauung nimmt, kann sich einer substantiellen Auslegung der Energie unmöglich entziehen. Bleibt der Substanzbegriff auch immer eine hypothetische Ergänzung der Erfahrung, so ist er eben nur der Erfahrung gegenüber transcendent. Er ist ein durchaus Denknotwendiges, unserem Erkennen mithin Immanentes. Vor allem aber ist er der Naturphilosophie unentbehrlich. Alle Versuche, den Substanzbegriff zu eliminieren, haben, wie wir dies weiter unten auch an dem Beispiel Fichtes zu sehen Gelegenheit haben werden, niemals zur Fassung eines selbständigen Naturbegriffs, der ja doch für jede Naturphilosophie die conditio sine qua non bedeutet, geführt.

Trotz der grossen Vorzüge, welche, wie wir sahen, die energetische Weltauffassung vor der mechanistischen voraus hat, haben sich ihre Anhänger dennoch nicht zu dem Glauben verleiten lassen, in der Energetik sei die definitive Lösung des physikalischen Welträtsels gegeben. Sie sind sich dessen bewusst, dass die neue Anschauung nicht einen Abschluss, sondern nur einen Schritt vorwärts in der Auflösung dieses Problems bedeute. Schon heute lassen sich Vorgänge bezeichnen, welche innerhalb des energetischen Ideenkreises keine zureichende Erklärung finden, und die also auf das Vorhandensein umfassenderer, allgemeinerer Principien, als es das Energieprincip ist, hinweisen. —

Die philosophische Energetik.

Malebranche.

Nachdem Geulincx und Spinoza bereits den Versuch gemacht hatten, die Lücken, welche dem Kartesianischen System anhafteten, auszufüllen, brachte Nicole Malebranche, den diese Versuche nicht zu befriedigen vermochten, ein neues System, durch welches er alle die den Lehren seiner Vorgänger innewohnenden Widersprüche zu

Digitized by Google

beseitigen hoffte. Im Gegensatz zu dem allumfassenden Gedankenhorizonte Spinozas in die engen Schranken streng theologischer Denkungsweise eingeschnürt, oft scholastisch kleinlich und abergläubisch, spitzfindig am einzelnen Buchstaben hängend, sollte er dennoch dazu berufen sein, der geistige Urheber unserer modernen Energieanschauungen zu werden. Die Problemstellung, welche er vorfand, war die gleiche, wie sie seit dem Erscheinen von Descartes „Principien" die gesamte philosophische Welt beherrschte. Noch immer galt es, den doppelten Zwiespalt zwischen substantia extensa und substantia cogitans einerseits und zwischen geschaffener und göttlicher Substanz andererseits aufzuheben.

Spinoza hatte den *logischen* Widerspruch, der in der Annahme mehrerer Substanzen zu Tage trat, aufgedeckt. Malebranche, dem noch immer das Bibelwort die höchste wissenschaftliche Instanz bedeutete, fügte ein theologisches Argument hinzu. Die heilige Schrift lehrt die beständige Erhaltung der Welt durch Gott. Definiert man nun mit Descartes die Sustanz als „res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum," so folgt hieraus, dass Körper und Geist, aus denen auch nach Malebranche die Welt besteht, nicht als Substanz gefasst werden dürfen. Wären sie Substanz, so wäre die beständige Erhaltung der Kreaturen, wie sie die Bibel lehrt, eine leere Formel. Aber das Wort Gottes ist wahr und keiner Umdeutung fähig. Wie Spinoza kommt er daher zu dem gleichen Schluss, es existiert nur *eine* wahre Substanz und diese ist Gott.

Bezeichnend für seine Hinneigung zur dynamischen Betrachtungsweise ist die Biegung, welche er der Erörterung dieser Kardinalfrage giebt. Er fragt nicht, wie seine Vorgänger, welches ist die wahre *Substanz,* sondern immer nur, welches ist die wahre *Ursache.* Seine Polemik richtet sich denn auch hauptsächlich gegen die alte Lehre von den sekundären Ursachen, die zwischen Gott und den Dingen nur graduelle Unterschiede anerkannte. Bei Malebranche sind Gott und Welt *generell* verschieden. Die natürlichen Dinge sind im Vergleich mit Gott, als der obersten Ursache, nicht geringere Ursachen; ihnen muss jede eigene Wirkungsfähigkeit vollständig abgesprochen werden. Er kann sich nicht genug thun, dies immer und immer wieder hervorzuheben. „Non seulement les Philosophes disent ce qu'ils ne conçoivent point, lors qu'ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n'ont aucune idée particulière, ils fournissent mêmes un principe dont on peut

Digitized by Google

tirer directement des conséquences très-fausses et très-dangereuses Car, si on suppose, selon leur sentiment, qu'il y a dans les corps quelques entitéz distinguées de la matière; n'ayant point d'idée distincte de ces entitez, on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver. C'est même le sentiment commun des Philosophes ordinaires: car c'est principalement pour expliquer ces effets, qu'ils pensent qu'il y a des formes substantielles, des qualitez réelles, et d'autres semblables entitez. Que si l'on vient ensuitte à considerer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne represente quel que chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité." [1])

Malebranche macht sich nun daran, die Ursächlichkeit Gottes näher zu bestimmen. Es ergiebt sich für ihn, dass es der *Wille* Gottes ist, der alles thut, von dem alles abhängt. „Mais cette nature et ces vertus ne sont que des suites de la volonté générale et efficace de Dieu, qui fait tout en toutes choses, ainsi que nous l'apprend l'Ecriture." [2]) — „Or c'est la volonté de Dieu qui donne l'existance aux corps est à toutes les créatures." [3])

„La force mouvante d'un corps n'est donc que l'efficace de la volonté de Dieu." [4])

Bis zu diesem Punkte stimmt die Lehre Malebranches mit der kirchlichen Lehre überein. Man glaubt anfangs, wenn man seine Schriften verfolgt, dass er sich mit diesem Resultat, das allerdings die Wissenschaft wenig gefördert hätte, ein religiöses Gemüt aber immerhin befriedigen konnte, begnügen werde. Man irrt jedoch. Unvermutet nimmt sein Gedankenflug eine Höhe, die ihn weit über den engen Umkreis theologischer Denkungsweise erhebt. Die Welt ist nicht mehr ein blosses *Produkt* des Willens Gottes, sie ist der *Wille Gottes selbst*.

Nur an wenigen Stellen hat Malebranche diesen Gedanken ausgesprochen: am präzisesten zweimal kurz hintereinander im

---

[1]) Recherche de la verité Liv. VI seconde partie de la méthode Chap. III.

[2]) Eclaircissement sur le chapitre troisième de la deuxième partie du sixième livre.

[3]) „Entretiens sur la métaphysique et sur la religion." VII. Entretien Pag. 230.

[4]) Ibid. Pag. 242.

Digitized by Google

sechsten Buche seines Hauptwerkes, zweite Abteilung, drittes Hauptstück, Seite 179: „Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu“, und Seite 177, wo er die Behauptung aufstellt „que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu.“

Was bei Malebranche der Wille Gottes ist, wird bei einem weniger kirchlich-religiös denkenden Geiste wie etwa Schopenhauer, zum Weltwillen, in der Auffassung der naturwissenschaftlichen Dynamiker unseres Jahrhunderts zur Energie. Schopenhauer war es bekannt, dass Malebranche bereits den Grundgedanken seines Systems vorweg genommen hatte. Er sagt darüber: „Es ist sehr der Mühe wert, diese seine Lehre mit meiner gegenwärtigen Darstellung zu vergleichen und die vollkommenste Uebereinstimmung beider Lehren, bei so grosser Verschiedenheit des Gedankenganges, wahrzunehmen. Ja, ich muss es bewundern, wie Malebranche, gänzlich befangen in den positiven Dogmen, welche ihm sein Zeitalter unwiderstehlich aufzwang, dennoch in solchen Banden, unter solcher Last, so glücklich, so richtig die Wahrheit traf und sie mit eben jenen Dogmen, wenigstens mit der Sprache derselben zu vereinigen wusste.“ [1])

So treffend diese Worte Schopenhauers sind, so befindet er sich doch im Irrtum, wenn er glaubt, Malebranche habe sein dynamisches Princip auf dem Wege eines regelrechten Gedankenganges gefunden, die substantielle Auffassung des Willens Gottes habe sich ihm als krönender Abschluss seines philosophischen Lehrgebäudes mit logischer Konsequenz ergeben. Das Gegenteil ist der Fall. Ohne jede Vorbereitung taucht dieser neue Gedanke plötzlich auf, um dann ebenso schnell, ohne näher begründet und in seinen Konsequenzen verfolgt zu werden, wieder zu verschwinden. Mit den sonstigen Ideengängen der occasionalistischen Philosophie steht er ausser jedem Zusammenhang. Die Quelle, aus der Malebranche seine Erkenntnis schöpfte, war daher wohl die gleiche, der auch Schopenhauer die Konzeption seiner Willenslehre verdankte, nämlich die intuitive Anschauung; und die Uebereinstimmung beider Lehren ist deshalb durchaus nicht so wunderbar, als dies bei anfänglicher Betrachtung scheinen mag.

Aus der eigentümlichen Art, mit welcher Malebranche sein dynamisches Princip einführt, könnte sich vielleicht mancher zu

[1]) „Welt als Wille und Vorstellung.“ Buch II, § 26.

Digitized by Google

dem Schluss berechtigt glauben, es handle sich hier um einen Gedanken, welcher dem Philosophen, ohne dass sich derselbe über die ihm innewohnende Tragweite Rechenschaft abgelegt hätte, untergelaufen wäre. Erstens können wir jedoch unmöglich annehmen, dass einem Mann von der Geistesschärfe Malebranches die Unvereinbarkeit dieses Satzes mit den übrigen Lehren seines Systems einfach entgangen wäre; andererseits, hätte es sich für ihn nicht um einen Gedanken von der grössten Wichtigkeit gehandelt, so wäre er, der mit heiligster Ueberzeugung am Bibelwort festhielt, wohl nie dazu zu bewegen gewesen, eine Lehre aufzustellen, die mit der Ueberlieferung so offenkundig in Widerspruch geriet. Endlich muss man aber auch aus dem Umstande, dass Malebranche denselben Gedanken mehrmals vorbringt, schliessen, dass er sich der Bedeutung desselben voll bewusst war. Auf der einen Seite mochte ihn die Scheu, sich mit der Bibel öffentlich in Gegensatz zu stellen, von einem genaueren Eingehen auf das dynamische Princip abhalten, auf der anderen Seite wiederum konnte er seinem Wahrheitsdrange nicht insoweit Gewalt anthun, um diesen Gedanken völlig zu unterdrücken.

Zu Gunsten der hier vertretenen Ansicht spricht ferner die Thatsache, dass Malebranche neben dem metaphysischen Energieprincip auch den Satz von der Erhaltung der Energie — allerdings wiederum in theologischer Färbung — bereits gekannt hat. Er sagt: „Dieu, que je suppose agir toûjours avec la même efficace, ou la même quantité de force mouvante“[1]) . . . . , und wenig später ebenfalls von Gott: „je croy qu'il ne change jamais la quantité de la force mouvante qui anime la matière.“[2]) Und so ist denn wohl mit Recht anzunehmen, dass Malebranche eine tiefere Einsicht in die dynamische Lehre besessen habe, als er in seinen Schriften, gedrückt durch die Satzung der Kirche öffentlich zugestehen will. Wie man sich indessen aber auch zu dieser Frage stellen mag, nie wird man ihm das Verdienst absprechen können, als Erster das metaphysische Energieprincip ausgesprochen zu haben.

---

[1]) Entretiens sur la métaphysique et sur la religion.“ VII. Entretien, pag. 243.

[2]) Ebenda pag. 244.

Digitized by Google

Leibniz.

Malebranche hatte, wie wir sahen, den Grundgedanken der dynamischen Weltanschauung erfasst, war indessen nicht zur weiteren Anwendung und Ausbildung desselben fortgeschritten. Bei Leibniz tritt uns die neue Auffassung zum erstenmale als bis ins Kleinste hinein durchdachtes System entgegen. Die Betrachtung der Leibnizschen Philosophie ist für uns ausserdem noch deshalb von besonderem Interesse, als Leibniz selbst vom Mechanismus ausging und sich erst in jahrelangem, ununterbrochenem geistigem Ringen und Kämpfen den Uebergang zum Dynamismus erzwang. Es wird sich deshalb für unsere Zwecke eine chronologische Untersuchung der einzelnen Entwickelungsstadien seiner Lehre empfehlen, auf Grund deren wir das allmähliche Werden der energetischen Principien verfolgen können. Wir legen zu diesem Behuf den folgenden Ausführungen Steins „Leibniz und Spinoza" zu Grunde, der im sechsten Kapitel dieses Buches die Entstehungsgeschichte der Monadenlehre eingehend behandelt.

Wie eben erwähnt, huldigte Leibniz anfangs der mechanistischen Weltanschauung, und zwar war er begeisteter Anhänger der Cartesianischen Philosophie. Die Inkonsequenzen dieses Systems konnten ihm jedoch auf die Dauer nicht verborgen bleiben. Bald sehen wir ihn seinen Standpunkt verlassen und zu der konsequenteren Lehre Spinozas übergehen. Aber auch dieser weiss ihn nicht zu befriedigen, er vermisst auch bei ihm die wahrhafte Erfassung des Wesens der Natur.

Bis zum Jahre 1680, in welchem seine Abhandlung „de vera Methodo Philosophiae et Theologiae" erschien, pflegt man im allgemeinen die Zeit seiner Anhängerschaft an Spinoza zu rechnen. Indessen scheint er schon bedeutend früher den mechanistischen Standpunkt desselben überwunden zu haben. So schreibt er z. B. schon 1671 im Sinne seiner Bestrebungen, lutherische und katholische Lehre zu vereinigen an den Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg: „Ich will weisen, vi principiorum philosophiae emendatae necesse esse, ut detur in omni corpore principium intimum incorporeum substantiale a mole distinctum, et hoc illud esse, quod Veteres, quod Scholastici Substantiam dixerint, etsi nequiverint se distincte explicare, multo minus sententiam suam demonstrare". [1])

[1]) Vergl. Gerhardt I, 62.

Digitized by Google

Oeffentlich hat er seine neue Anschauung allerdings zum erstenmale in der oben zitierten Schrift vertreten.

Mit der Substanzialisierung der Kraft wendet er der spinozistischen Philosophie für immer den Rücken. Veranlasst wurde er zu diesem Schritt durch seine Studien über den platonischen Kraftbegriff, wie derselbe im Phädo und Timäus seinen Ausdruck findet. Bei Plato besitzt die Materie keine Realität, sie ist das „*μὴ ὄν*“, nur ein räumlich ausgedehntes, „*τὸ τῆς χώρας γένος*“. Zur Erklärung der Körperwelt müssen die Ideen, die hier dann direkt im Sinne wirkender Kräfte gefasst werden, herangezogen werden. [1]) Unter Anknüpfung an diese Wendung der platonischen Ideenlehre bildet Leibniz seinen neuen Substanzbegriff. Es ist noch nicht der rein dynamische Substanzbegriff seines ausgereiften Systems; zwar ist die Kraft eine der Substanz notwendig innewohnende Eigenschaft, noch steht ihr aber ein mechanisches Princip, die „extensio“, ebenbürtig zur Seite.

Der „Discours de Metaphysique“ vom Jahre 1686 thut einen weiteren Schritt in der Entmaterialisierung der Substanz. Leibniz sagt daselbst: „La notion de la grandeur, de la figure et du mouvement — enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions. — C'est pourquoy ces sortes de qualitês ne sçauroient constituer aucune substance.“ [2]) Erst im folgenden Jahre, also volle sieben Jahre später, nachdem er bereits im Prophetenton im Hinblick auf diesen seinem Geiste vorschwebenden neuen Substanzbegriff von dem „pretium sanctioris philosophiae“ gesprochen hatte, gelang es ihm, den Begriff des Körperlichen völlig zu eliminieren und so zu der Annahme einer völlig immateriellen Substanz vorzudringen. Das Wesen der Substanz erschöpft sich jetzt in der vis activa, der thätigen Kraft. Ueber das Verhältnis derselben zu unserem Erkenntnisvermögen äussert er sich in folgender Weise: „Haec autem vis insita distincte quidem *intelligi* potest, sed non explicari *imaginabiliter*; nec sane ita explicari debet, non magis quam natura animae; est enim vis ex earum rerum numero, quae non imaginatione, sed intellectu attinguntur. [3])

---

[1]) Vergl. Zeller, Geschichte der griech. Philosophie, Bd. II., 1, S. 638.

[2]) „Discours de Métaphysique“, Kap. XII.

[3]) „De ipsa natura sive de vi insita actinibusque creaturarum.“ Nr. VII. S. 156.

Digitized by Google

Der „Discours“ führte zur Aufstellung eines weiteren, diesem ganzen Gedankenkreise angehörenden Princips, nämlich des Satzes von der Erhaltung der lebendigen Kraft. Leibniz nahm seinen Ausgang von Descartes Satz von der Erhaltung der Bewegung. Descartes hatte nach Leibniz' Ansicht die Quantität der Bewegung mit der von dieser zu trennenden Quantität der bewegenden Kraft verwechselt. Er sagt im Anschluss an diese Auffassung seines Vorgängers: „En effet elle est fort plausible, et du temps passé je la tenois pour indoubitable. Mais depuis j'ay reconnu en quoy consiste la faute. C'est que Mr. des Cartes et bien d'autres habiles Mathematiciens ont cru que la quantité du mouvement . . . . convient entierement avec la force mouvante. Or il est raisonnable que la même force se conserve toujours dans l'univers. Ainsi ils ont cru que ce qui se peut dire de la force, se pourroit aussi dire de la quantité du mouvement.“ [1]) Descartes war von der Beobachtung ausgegangen, dass eine doppelte Kraft an dem gleichen Körper in der gleichen Zeit eine doppelte Geschwindigkeit erzeugt und war so zu der Aufstellung seiner Formel $mv = \text{const.}$ gelangt. Leibniz knüpfte an Galilei an. Nach Galilei braucht man einem Gewicht m, welches die Höhe 4 h erreichen soll, nicht die vierfache, sondern nur die doppelte Geschwindigkeit von derjenigen zu erteilen, die das Gewicht 4 m bedarf, um die Höhe h zu erreichen. Leibniz schliesst nun hieraus, dass auch die dem einfachen Gewicht mit der doppelten Geschwindigkeit innewohnende *Kraft,* der dem vierfachen Gewicht mit der einfachen Geschwindigkeit innewohnenden Kraft gleichzusetzen sei, woraus sich dann verallgemeinert mv^2 als das wahre Mass der Kraft ergiebt. Also ist nicht, wie Descartes meinte, die Summe der Bewegung im Weltganzen konstant, sondern die Summe der lebendigen Kraft. Leibniz war hiermit der Wahrheit bereits sehr nahe gekommen. Es ist bekannt, dass Helmholtz später durch Hinzunahme der latenten Kräfte der Formel ihre endgültige Fassung gab.

Das wichtigste Ergebnis der Leibnizschen Abhandlung, das für die gesamte Weiterentwickelung seiner Philosophie von grundlegender Bedeutung wurde und diese Schrift zu einer der wertvollsten unter seinen Werken machte, haben wir bisher unberücksichtigt gelassen; es ist dies die Individualisierung der

[1]) „Discours de Métaphysique“, Kap. XVII.

Digitized by Google

Substanz. Im Gegensatz zu den drei Substanzen des Descartes und der einen Substanz Spinozas, nimmt Leibniz eine unendliche Menge von Substanzen an. Dies war nur dann möglich, wenn er den Begriff der Substanz anders als seine Vorgänger definierte. Er sieht das Merkmal derselben, wie schon bemerkt, nicht in der absoluten Unabhängigkeit, sondern einzig und allein in der Aktivität, „quod agit, est substantia singularis.“ Die Stützen seiner Anschauung sind in diesem Falle Aristoteles und Thomas von Acquino. Von Aristoteles entlehnt er den Gedanken der Individualisierung der Substanz, mit Thomas von Acquino stimmt er bezüglich der immateriellen Fassung derselben überein. Im 67sten Stück seiner „Monadologie“ hat er seine Ansicht in einem anschaulichen Bilde wiedergegeben. „Chaque portion de la matière peut etre conçue, comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang.

Leibniz denkt sich nun die Bethätigung dieser individuellen Substanzen oder Monaden, sowie den sich aus ihrer Wirksamkeit ergebenden Aufbau des Weltbildes in folgender Weise: Jede Monade strebt vermöge der ihr innewohnenden thätigen Kraft zum actus purus, zum Unendlichen; sie würde zum „actus purus“ selbst werden und also nie zur Weltbildung führen können, falls nicht rechtzeitig eine Hemmung ihrer Thätigkeit einträte. Die vis primitiva, als die der Monade zu Grunde liegende Kraft, muss also in doppelter Weise wirkend gedacht werden, einmal als Princip der Thätigkeit, das andere Mal als leidendes Princip. Beide zusammen, sich gegenseitig voraussetzend und bedingend, bilden die wahre Einheit der Monade. Das thätige Princip bezeichnet er als Entelechie, das leidende als materia prima. Die Entelechie ist rein geistiger Natur, die Materia prima ist der Grund dafür, dass uns ein Teil der immateriellen Substanzen, als sinnliche Phänomene, als materia secunda oder massa entgegentritt. Das Körperliche ist also als Erscheinung zu fassen. Falsch wäre es indessen, wollte man die sinnliche Welt als blossen Schein bezeichnen; denn thatsächlich liegt ihr die unendliche Anzahl von Monaden zu Grunde, die nicht als ihre Teile, wohl aber als die reale Grundlage ihrer Erscheinung zu denken sind. — Im Gegensatz zur vis primitiva, als der einheitlichen Urkraft, bezeichnet Leibniz die mannigfaltigen Arten der

Digitized by Google

Kräftewirkungen, wie sie uns in der sinnlichen Welt entgegentraten als die vires derivativae, und teilt dieselben, analog der Zweiteilung der Urkraft in Entelechie und materia prima, in bewegende Kraft und Widerstandskraft, vis motrix und vis resistentiae. Erstere bildet das aktive, letztere das passive Princip der Materie.

Ueberblicken wir noch einmal die einzelnen Begriffe, welche wir bis zu dieser Entwickelungsphase der Monadenlehre gefunden haben, so ergiebt sich, dass dieselben mit den Hauptbegriffen der modernen Energetik im wesentlichen übereinstimmen. Wir haben erstens das metaphysische Energieprincip und zweitens in dem Satze von der Erhaltung der lebendigen Kraft die Vorausnahme des energetischen Hauptgesetzes. Endlich spricht sich Leibniz für einen dynamischen Atomismus aus, welcher Standpunkt ebenfalls, wie wir früher sahen, von einem grossen Teil der Energetiker geteilt wird.

Allerdings giebt es *einen* Punkt, in welchem die Leibnizsche Auffassung — und nicht nur diese, sondern die gesamte philosophische Energetik — von der naturwissenschaftlichen Energetik gänzlich abweicht. Es betrifft dies die Erklärung der einzelnen physikalischen Erscheinungen. Während die naturwissenschaftlichen Energetiker auch diese in ihre dynamische Erklärungsweise einzuschliessen bestrebt sind, halten die philosophischen Energetiker für die Einzelerscheinungen an der mechanischen Erklärung fest. Leibniz bezeichnet die vis primitiva als den fons mechanismi,[1]) sie ist das wahrhaft Seiende, Primäre, der Mechanismus das Sekundäre. Ebenso betrachten die übrigen Philosophen, wie Kant, Schelling, Schopenhauer und Wundt den Mechanismus als eine aus dem Dynamismus allerdings nur abgeleitete, für die Erklärung der einzelnen naturwissenschaftlichen Phänomene jedoch unbedingt erforderliche Betrachtungsweise. Sehen wir von Wundt ab, dessen hierauf bezügliche Ansichten unten näher besprochen werden sollen, so fällt es nicht schwer für diese mit Einstimmigkeit von den übrigen Philosophen vertretene Auffassung eine Erklärung zu finden. Gewiss hätte auch ihnen eine durchgehende dynamische Erklärung nur willkommen sein können; ist es ja doch das Streben jeder Philosophie, eine einheitliche Deutung des Weltzusammenhangs zu finden. Der derzeitige Stand der Naturwissenschaft, die gänzlich unzu-

[1]) Ep. ad. Bierlingium.

Digitized by Google

reichende Einsicht in das wahre Wesen der einzelnen Naturphänomene machte jedoch ein solches Unternehmen zur Unmöglichkeit. Hätte die Naturwissenschaft schon damals Männer wie Carnot, Clausius, Thomson, Mayer, Joule und Helmholtz in ihren Reihen gezählt, so wäre zweifellos von den zeitgenössischen Philosophen dieses Postulat einer einheitlichen dynamischen Auffassungsweise bereits gestellt worden. So aber mussten sie sich, ob willig oder nicht, wollten sie den Konnex mit der Naturwissenschaft nicht gänzlich verlieren, zu dieser Konzession nach der mechanistischen Seite hin bequemen. Diese Thatsache ist also durchaus nicht, wie es anfangs vielleicht scheinen möchte, geeignet, das Verdienst dieser Männer um die Energetik in unseren Augen herabzusetzen, im Gegenteil, sie kann nur dazu beitragen, unsere Bewunderung für dieselben zu erhöhen, da sie sich trotz des offenkundigsten Widerspruchs mit den Ergebnissen der damaligen Naturwissenschaft, nicht dazu verleiten liessen, an der Wahrheit ihrer Lehre irre zu werden.

So sichtbar wie auf der einen Seite die Verwandtschaft der Leibnizschen Philosophie mit der heutigen Energetik hervortritt, so hiesse es doch voreilig sein, allzufrüh über diese Uebereinstimmung zu frohlocken. Eine nähere ebenfalls im „Discours“ enthaltene Bestimmung über die Wirkungsart der individuellen Substanzen scheint nämlich den eben konstatierten Parallelismus beider Systeme wieder aufheben zu wollen. Es handelt sich um die Lehre von der Unabhängigkeit der Monaden gegenüber äusseren Einwirkungen, sowie umgekehrt ihrer Unfähigkeit, nach aussen hin Wirkungen irgend welcher Art auszuüben, mit einem Wort um den berühmt gewordenen Satz der Monadologie: „Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.“ [1])

Dieser Satz steht offenbar im direkten Widerspruch zu allen übrigen von Leibniz früher entwickelten Principien. Was nützt uns ein System dynamischer Einheiten, wenn es denselben versagt ist, Wirkungen untereinander auszutauschen? Einzig und allein in der Annahme von dem ständigen Fliessen und Strömen der einzelnen Energieformen aus einem Raumfelde in das andere liegt die hohe Bedeutung der dynamischen Anschauung. Ist eine darartige gegenseitige Einwirkung der Energieformen aufeinander ausgeschlossen,

[1]) Monadologie, Stück VII.

Digitized by Google

was für einen Vorteil kann es uns dann überhaupt noch bringen, dynamische Einheiten anzunehmen? Diese eigenartige Wendung der Leibnizschen Philosophie wird nur dann verständlich, wenn man sein Augenmerk auf das Endziel, welches Leibniz bei der Abfassung seines Systems vorschwebte, richtet. Derselbe ging mit seinen Absichten weiter, als die modernen Energetiker. Er begnügte sich nicht, wie diese, mit der Erklärung der unorganischen Natur, sein Streben war vielmehr darauf gerichtet, das gesamte Weltganze, Organisches und Unorganisches, in einem einzigen allumfassenden Princip zu begreifen.

Als Leibniz den Substanzbegriff als immateriell ansetzte, liess er sich von der Absicht leiten, den Dualismus zwischen Körper und Geist durch ein monistisches System zu ersetzen. Allein mit diesem Schritt war ihm zunächst wenig geholfen. Der Geist der kartesianischen Philosophie hatte allzutief Wurzeln in ihm gefasst, als dass er sobald darüber hinwegkommen konnte, Organisches und Unorganisches nicht als generell verschieden von einander zu betrachten. Zwar waren an die Stelle von Körper und Geist jetzt denkende und vernunftlose immaterielle Substanzen getreten, der Dualismus war indessen hiermit nicht beseitigt, nur lag er etwas weniger offen zu Tage. Es war von vornherein klar, dass sich Leibniz mit dieser Scheinlösung nicht zufrieden geben konnte. Wollte er zu seinem Ziele gelangen, so musste eine dieser beiden Substanzengattungen unbedingt fallen. Für ihn als Rationalisten lag es nun auf der Hand, dass dies nur die vernunftlosen Substanzen sein konnten. Er milderte das Denken zur blossen Perzeption herab und kam so zu der Annahme von der Vorstellungsfähigkeit der Monaden. Für die thätige Kraft, welche vorher das Wesen der Monade ausmachte, tritt jetzt die vorstellende Thätigkeit ein. Nun ist es auch klar, was Leibniz zu der anfangs so eigentümlich erscheinenden Wendung „Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir“ veranlasste. Beruht die Thätigkeit der Monaden in einem blossen Perzipieren, in einem mehr oder weniger deutlichen Vorstellen und Abspiegeln der umliegenden Welt, so ist ein derartiger Kräfteaustausch, wie ihn die naturwissenschaftliche Energetik voraussetzt, gar nicht erforderlich. Der Unterschied des Leibnizschen und des modernen Dynamismus beruht also lediglich darauf, dass Leibniz, in der Absicht ein umfassenderes Princip zu gewinnen,

Digitized by Google

seinem System eine höhere Energiepotenz, als es unsere naturwissenschaftlichen Energetiker thun, zu Grunde legt.

Gestützt auf die Erkenntnis der innerlichen Wesenseinheit der organischen und unorganischen Natur, betrachtet Leibniz das Weltganze als eine unendliche Folge graduell abgestufter Vorstellungskräfte. Die Stufe, welche die einzelne Monade im Weltorganismus einnimmt, ist bestimmt durch den Grad ihrer Thätigkeit. Je thätiger eine Monade ist, desto klarer und deutlicher sind ihre Vorstellungen, und der höhere oder geringere Grad ihrer Vorstellungsfähigkeit bezeichnet wiederum ihre Stelle in der dynamischen Stufenreihe der Natur. Jeder mögliche Deutlichkeitsgrad der Vorstellung ist durch eine Monade, und zwar nur durch eine einzige repräsentiert, so dass sich ein kontinuierliches System durch ihre Wesensgleichheit zu einer einzigen grossen Harmonie zusammenklingender, durch ihre graduelle Verschiedenheit aber dennoch individuell differenzierter Substanzen ergiebt.

Der Grund dafür, dass wir nur einen verschwindend kleinen Teil der intelligiblen Substanzen in adäquater Form erkennen, der weitaus grössere Teil uns aber in völlig inadäquater Weise als träge, kohärierende Masse, als Materie erscheint, ist nach Leibniz in der natürlichen Begrenztheit der Monaden zu suchen. Diese Begrenztheit ist aber wiederum nur eine unmittelbare Folge ihrer Individualität. Jede Monade perzipiert das gesamte Universum, jede einzelne jedoch von einem bestimmten Gesichtspunkt aus. Auf dem festen Verhältnis, in welchem deutliche und undeutliche Vorstellungen in jeder einzelnen Monade miteinander gepaart sind, beruht die Individualität derselben.

Auch die Auffassung der Materie als in inadäquater Weise erkannter Monadenkomplexe ergiebt sich aus dem Aufbau des ganzen Systems als unbedingtes Erfordernis. Sie ist die unumgängliche Voraussetzung für die substantielle Thätigkeit der Monaden. Die Materie ist der unerschöpfliche Quell, aus dem die Monade Stoff zu immer neuen Perzeptionen schöpft. Hätten die Monaden nur klare Vorstellungen, so würde es ihnen an Stoff zu neuer Thätigkeit fehlen. So haben wir denn in dem Leibnizschen System nicht allein eine Vorausnahme der naturwissenschaftlichen Energieideen zu erblicken, wir finden zugleich, dass die Monadologie über die Ziele, welche sich der moderne Dynamismus gesteckt hat, weit hinausgeht. Allerdings ist es andererseits nicht zu leugnen, dass die rationali-

Digitized by Google

stische Denkweise Leibniz' unserem heutigen Empfinden äusserst fern liegt. Werden wir deshalb die Leibnizsche Philosophie unseren Energetikern auch nicht als direktes Vorbild hinstellen können, so ist es doch die bleibende und gewiss zur Nachahmung auffordernde That unseres Philosophen, den Versuch einer *durchgängigen dynamischen Erklärung des Weltalls* unternommen zu haben.

Kant.

Kants dynamische Anschauungsweise beschränkt sich wiederum auf das rein naturwissenschaftliche Gebiet. Nachdem er in der Kritik der reinen Vernunft die apriorischen Bestandteile unseres Erkenntnisvermögens ausfindig zu machen versucht hatte, legte er sich in der fünf Jahre später erschienenen Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", die gleiche Frage bezüglich unseres Naturerkennens vor. Die Kardinalfrage, welche er hier stellte, lautet: was kann durch den reinen Verstand oder durch reine Begriffe von der Körperwelt erkannt werden? Die Körperwelt als Erscheinung setzt ein Etwas voraus, das erscheint. Dieses ist die Substanz der Körperwelt oder die Materie. Hieraus ergiebt sich die speziellere Fassung der Frage: was können wir von der *Materie* durch reine Begriffe erkennen? Zur Beantwortung dieser Frage „wird", mit Kants eigenen Worten, „eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müssen". [1]) Kant thut dies denn auch nach seinem alten Schema der Kategorientafeln, das ihm zur „Vollständigkeit eines metaphysischen Systems" [2]) unbedingt nötig erscheint. Der Begriff der Materie wird nach den bekannten vier Funktionen der reinen Verstandesbegriffe, Quantität, Qualität, Relation und Modalität, untersucht. Es ergeben sich hieraus die vier Hauptstücke der Abhandlung Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie. Für unsere Betrachtung ist vor allem das zweite dieser Hauptstücke, die Dynamik, von Wichtigkeit.

Bewundernswert ist es, mit welcher Tiefe Kant das naturwissenschaftliche Problem erfasste. Das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik, deren gegenseitige Bedingtheit eigentlich erst in den letzten Jahren unseren Naturforschern recht zum Bewust-

[1]) „Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft" Vorrede.
[2]) Ebenda.

Digitized by Google

sein gekommen ist, hatte er bereits richtig erkannt. Er weiss wie geringschätzig die Naturwissenschaftler seiner Zeit über die Metaphysik aburteilten; er weiss aber auch, in welcher Selbsttäuschung alle diese selbstbewussten Männer der exakten Wissenschaft sich befinden. Seine Meinung steht unerschütterlich fest. „Alle Naturphilosophen, welche in ihrem Geschäfte mathematisch verfahren wollten, haben sich jederzeit (obschon sich selbst unbewusst) metaphysischer Principien bedient und bedienen müssen, wenn sie sich gleich sonst wider allen Anspruch der Metaphysik auf ihre Wissenschaft feierlich verwahrten.“ [1]) Und wie nützlich würde es noch heute allen extremen Empirikern und Verächtern der Metaphysik sein, sich folgende Zeilen zu Herzen zu nehmen. „Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen, und keineswegs darum *erdichtet,* weil sie nicht von der *Erfahrung* entlehnt ist.“ [2])

Was speziell seine dynamische Anschauungsweise anlangt, so ist die Uebereinstimmung seiner Argumentationen pro und contra mit denen der heutigen Energetiker geradezu verblüffend. Was Ostwald in seiner berühmten Lübecker Rede als neue Wahrheiten verkündete, hatte reichlich 100 Jahre zuvor der grosse Königsberger Philosoph bereits ausgesprochen. Das Hauptargument der modernen Energetiker gegen die materialistische Naturauffassung war, wie wir sahen, die Aufdeckung des gänzlich hypothetischen Charakters ihrer Grundprincipien. Kant sagt hierzu: „Es ist hier nicht der Ort, Hypothesen zu besonderen Erscheinungen, sondern nur das Princip, wonach sie alle zu beurteilen sind, ausfindig zu machen. Alles, was uns des Bedürfnisses überhebt, zu leeren Räumen unsere Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese geben gar zu viel Freiheit der Einbildungskraft, den Mangel der inneren Naturerkenntnis durch Erdichtung zu ersetzen.“ [3]) Ebenso spricht er sich gegen die materielle Atomistik der Alten und die Corpuskularphilosophie Descartes' aus, da sie „der Einbildungskraft im Felde der Philosophie mehr Freiheit, ja gar rechtmässigen Anspruch verstatten muss, als sich wohl mit der Behutsamkeit der letzteren zusammenräumen lässt.“ [4]) Endlich ist er

[1]) Ebenda.
[2]) Ebenda.
[3]) „Allgemeine Anmerkung zur Dynamik“.
[4]) Ebenda.

Digitized by Google

dafür, eine dynamische Erklärungsweise einzuführen, da dieselbe „die Freiheit einschränkt, leere Zwischenräume und Grundkörperchen von bestimmten Gestalten anzunehmen, die sich beide durch kein Experiment bestimmen und ausfindig machen lassen.“ [1])

Die Gründe, die unseren Naturforschern für die Annahme der dynamischen Weltauffassung sprechen, sind die Thatsache, dass uns in Wahrheit niemals Körper, sondern stets nur Energieunterschiede zum Bewusstsein kommen, und die sich im Anschluss an diese Thatsache ergebende Möglichkeit einer von allen willkürlichen Hypothesen befreiten Naturerklärung. In Kants Sprache lautet dies: „Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äusserer Sinne sein soll, muss Bewegung sein; denn dadurch allein können die Sinne afficiert werden. Auf diese führt auch der Verstand alle übrigen Prädikate der Materie, die zu ihrer Natur gehören, zurück, und so ist die Naturwissenschaft durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre.“ [2]) Und „der Begriff der Materie wird auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, welches man auch nicht anders erwarten konnte, weil im Raume keine Thätigkeit, keine Veränderung, als bloss Bewegung gedacht werden kann.“ [3]) Die dynamische Erklärungsart ist deshalb der mechanischen vorzuziehen, weil sie im Gegensatz zu der letzteren, die sich mit reinen Hypothesen begnügt, „der Experimentalphilosophie weit angemessener und beförderlicher ist, indem sie geradezu darauf leitet, die den Materien eigenen bewegenden Kräfte und deren Gesetze auszufinden.“ [4]) Zum Schluss fasst Kant dann noch einmal seine Ansicht in die Worte zusammen: „Und so ist Nachforschung der Metaphysik hinter dem, was dem empirischen Begriffe der Materie zum Grunde liegt, nur zu der Absicht nützlich, die Naturphilosophie, soweit als es immer möglich ist, auf die Erforschung der dynamischen Erklärungsgründe zu leiten, weil diese allein bestimmte Gesetze, folglich wahren Vernunftzusammenhang der Erklärung hoffen lassen.“ [5])

Kant definiert den Begriff der Materie in seiner Dynamik als „das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt.“ [6]) Die Materie

---

[1]) Ebenda.
[2]) Vorrede.
[3]) „Allg. Anmerkung zur Dynamik.“
[4]) Ebenda.
[5]) Ebenda.
[6]) II. Hauptstück, Erklärung 1.

Digitized by Google

erfüllt den Raum jedoch nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine „besondere bewegende Kraft". [1]) Die einzige zur Erfüllung eines Raumes erforderliche Bedingung ist nach Kant Widerstand gegen eindringende Bewegung. Ohne diesen Widerstand könnte die Materie durch äusseren Druck aufgehoben werden. Soll also überhaupt eine Materie möglich sein, so muss sie als dieses Widerstandes fähig, d. h. als raumerfüllende Kraft gedacht werden.

Zum Zustandekommen der Materie ist also zunächst nur nötig eine *zurückstossende* Kraft, deren Funktion es ist, entgegengesetzt gerichteten Bewegungen Widerstand entgegenzusetzen. Bald erweist es sich jedoch, dass die Repulsion nicht die alleinige Bedingung der Materie sein kann. Vermöge der Zurückstossungskraft würden sich die einzelnen Teilchen der Materie immer weiter und weiter in den unendlichen Raum hinein entfernen, bis zuletzt der Raum leer und die Materie gänzlich vernichtet wäre. Kant hält es deshalb für unbedingt nötig, dass neben der Repulsion eine entgegengesetzt gerichtete Kraft existiert, welche die einzelnen Teilchen der Materie zusammenzieht und so ihre gänzliche Zerstreuung durch den Raum verhindert. Diese Funktion des Zusammenhaltens der Materie legt er der Attraktionskraft bei. Attraktion und Repulsion sind beide gleich ursprünglich und beide gegenseitig durch einander bedingt. Die Wirkungsweise dieser Kräfte ist indessen eine verschiedenartige. „Physische Berührung ist Wechselwirkung der *repulsiven* Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien" [2]) und „die aller Materie wesentliche *Anziehung* ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum." [3]) Die Attraktion ist eine „durchdringende Kraft" [3]), die Repulsion eine „Flächenkraft". [4]) Kant dehnt das Gesetz der Attraktion auf das Weltall aus und kommt so zum Gesetz der Gravitation. Die Attraktionskraft wirkt unbegrenzt durch den Weltenraum, nur verringert sie bei zunehmender Entfernung ihren Grad. Da jedes Teilchen eines Körpers jedes Teilchen des anderen Körpers anzieht, so wächst die gegenseitige Attraktion im Verhältnis der relativen Grössenunterschiede. Beide Bestimmungen vereint ergeben das Gravitations-

[1]) Ebenda, Lehrsatz 1.
[2]) Hauptstück II, Erklärung 6, Anmerkung.
[3]) Ebenda.
[4]) Erklärung 7.

Digitized by Google

gesetz: Die Körper ziehen sich an im geraden Verhältnis ihrer Massen und im umgekehrten Verhältnis ihrer Entfernungen.

Aus Attraktion und Repulsion, als den beiden Grundkräften der Materie, leitet er die beiden ursprünglichsten Eigenschaften derselben, Schwere und Elastizität, ab. Aus dem gegenseitigen Bedingtsein dieser beiden Grundkräfte durch einander folgt für ihn eine dritte notwendige Eigenschaft der Materie, ihre relative Undurchdringlichkeit. Attraktion sowohl wie auch Repulsion können weder unendlich gross noch unendlich klein sein. Wären sie unendlich klein, so würde dies bei der Attraktion zur Zerstreuung in den leeren Raum führen, bei der Repulsion die Materie zum mathematischen Punkt zusammendrücken. Und wären beide unendlich gross, so wäre das Resultat das umgekehrte, die Attraktionskraft ergäbe den mathematischen Punkt, die Repulsivkraft zersprengte die Materie in den leeren Raum. Da sie also nicht unendlich gross und auch nicht unendlich klein sein können, wenn überhaupt eine Materie entstehen soll, so müssen sie beide einen bestimmten Grad haben. Beide Kräfte können sich daher gegenseitig auch nur bis zu einem bestimmten Grade einschränken. Da in dieser Weise die Materie weder absolut durchdringlich noch absolut undurchdringlich sein kann, so folgt hieraus mit Notwendigkeit ihre *relative* Undurchdringlichkeit.

Nachdem Kant die Grundeigenschaften der Materie erklärt hat, geht er über zu den abgeleiteten Eigenschaften. Indessen ist es ihm nicht recht gelungen, die spezifischen Verschiedenheiten der Materie mit Hülfe seiner Principien klar zu machen. Er gesteht dies auch in der „allgemeinen Anmerkung zur Dynamik“ offen ein.

Von Wichtigkeit ist für uns unter diesen seinen diesbezüglichen Erörterungen eigentlich nur seine Auffassung des chemischen Prozesses, durch welchen er seine dynamische Naturerklärung bestätigt zu finden glaubt. Er unterscheidet bei jedem chemischen Vorgang das Auflösungsmittel von der aufzulösenden Materie. In dem durch chemische Neubildung entstandenen Körper sollen in jedem kleinsten Teile beide Bestandteile, sowohl das Auflösungsmittel, als auch die aufzulösende Materie, enthalten sein. Dies scheint ihm auf dem Wege der mechanischen „Juxtaposition“ unmöglich und nur durch die im Gebiete der Dynamik mögliche „Intussusception“, d. h. durch die völlige gegenseitige Durchdringung der beiden ursprünglichen Körper, erreichbar.

Digitized by Google

Wie bekannt, hat sich auch Kant mit dem Princip von der Erhaltung der Kraft beschäftigt. Er that dies in seinem Erstlingswerk, betitelt „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“, in welchem er den Kartesianisch-Leibnizschen Streit in der Weise zu schlichten versuchte, dass er Descartes bezüglich der toten, Leibniz bezüglich der lebenden Kräfte recht gab.

Diese Lösung war allerdings unzureichend. Und schon Lessing sagte, Kant habe sich in diesem Buche an die Schätzung der lebendigen Kräfte begeben, ohne die eigenen zuvor geprüft zu haben.

Rekapitulieren wir noch einmal das Gefundene, so zeigt es sich, dass wir in der Kantschen Naturphilosophie ein System besitzen, dessen einzelne Ausführungen denen unserer modernen Energetik bereits sehr nahe kommen.

Schelling.

Schelling ist in seiner ersten Periode Fichteaner gewesen. Je mehr indessen die Grundgedanken seiner Naturphilosophie in seinem Geiste feste Gestalt anzunehmen begannen, desto entschiedener löste er sich von seinem Vorgänger los; ist es ja doch gerade Fichtes einseitige Auffassung der Natur gewesen, die ihn zur Konception seines neuen naturphilosophischen Systems geführt hat.

Fichte gestand der Natur als solcher keine Realität zu, für ihn bedeutete sie nichts anders als eine Schranke, die das Ich sich selber setzte, und in deren steter Ueberwindung es demselben möglich war, sich in unendlicher Progression dem Absoluten anzunähern. Schelling stellt Natur und Geist nebeneinander. Er begreift die Natur als die Entwickelungsgeschichte des Geistes. Das Bewusstsein setzt eine Reihe notwendiger Handlungen des Geistes voraus. Dieses bewusstlose Handeln ist Natur. Als solche ist sie das Prius des Bewusstseins. Für Fichte ist das Bewusstsein das absolut Erste, Schelling bedeutet es das Endglied einer langen Entwickelung. „Es giebt“, so sagt letzterer, „einen Idealismus der Natur und einen Idealismus des Ich. Jener ist mir der ursprüngliche, dieser der abgeleitete.“ [1]) Einen weiteren Unterschied beider Lehren fasst Schelling in die Worte zusammen: „Wenn es Aufgabe der Trans-

[1]) „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen.“

Digitized by Google

cendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären.“ [1]) Der Meinungsunterschied in den Lehren beider Autoren tritt jedoch erst dann in das richtige Licht, wenn man auf ihre gänzlich verschiedenartige Betrachtungsweise reflektiert. War dieselbe bei Fichte eine rein transcendentale, so ist sie bei Schelling eine durch und durch dynamische. Nur in diesem einseitigen Haften Fichtes am Ich liegt es begründet, dass er, der im Uebrigen den energetischen Grundgedanken so klar, wie keiner zuvor erfasst hatte, es dennoch nicht zu einer Anwendung desselben auf das Naturgeschehen bringen konnte.

Schelling fixiert zunächst die Aufgabe der Naturphilosophie. Ihr Objekt ist die Natur a priori. Die Hauptfrage ist: was ist Natur und wie ist sie möglich? Im Gegensatz zur empirischen Physik, die ihm „nichts als Sammlung von Thatsachen, von Erzählungen des Beobachteten, des unter natürlichen oder veranstalteten Umständen Geschehen“ [2]) bedeutet, ist es die Aufgabe der spekulativen Physik, sich mit den *ersten* Bewegungsursachen, mit den „dynamischen Erscheinungen“, wie er es nennt, zu befassen, das Weltganze als ein sich selbst gestaltendes, durch und durch belebtes, und zu immer höherer Entwickelung emportreibendes Wesen zu begreifen. Die Kernfrage ist auch hier, wie in allen naturphilosophischen Systemen, die Konstruktion der Materie. Schelling hat den Gedanken von der Wichtigkeit, die dieser Frage zukommt, in die schönen Worte gekleidet: „Die Materie ist das allgemeine Samenkorn des Universums, worin alles verhüllt ist, was in den späteren Entwickelungen sich entfaltet.“ [3])

Der Urzustand der Natur ist nach Schelling das Stadium der „Identität“. Um sich selbst Objekt werden zu können, musste diese mit sich identische Natur aus ihrer reinen Subjektivität heraustreten, sich mit sich selbst entzweien. Nun ist sie beständig bestrebt, ihre Einheit wieder herzustellen, den in ihr enthaltenen Gegensatz wieder auszugleichen. Sie strebt nach dem Absoluten zurück, zur „Indifferenz“. Dies führt Schelling zu der Annahme, „dass die einzelnen Produkte in

---

[1]) „Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.“ § 1, S. 3.

[2]) Ebenda, § 6, 1.

[3]) „Ideen zu einer Philosophie der Natur.“ Buch II, Kap. IV, Zusatz.

Digitized by Google

der Natur als misslungene Versuche, das Absolute darzustellen, angesehen werden müssen".[1])

Die Natur ist also Subjekt-Objekt, natura naturans und natura naturata, Produktivität und Produkt zugleich. Wäre sie nur Produktivität, so bliebe sie im Zustand der Identität, und würde nicht erkennbar, wäre sie andererseits nur Produkt, so wäre hiermit ihre Produktivität und somit die erste Bedingung jeder Natur aufgehoben. Die Natur als Objekt, als blosses Produkt, ist Gegenstand der Empirie. Die Natur als Produktivität, als Subjekt ist das Thema der Naturphilosophie.

Ist die Natur durch und durch belebt, durch und durch Aktivität, so ist zuvörderst das Wesen dieser Aktivität näher zu bestimmen. Schelling ist sich nicht recht einig darüber, wie er dieses Grundprincip benennen soll. Einmal bezeichnet er es als „absolute Thätigkeit"[2]), ein andermal als Kraft. „Kraft heisst, was wir wenigstens als Princip an die Spitze der Naturwissenschaft stellen können, und was, obgleich nicht selbst darstellbar, doch seiner Wirkungsart nach, durch physikalische Gesetze bestimmbar ist".[3]) In einer dritten Schrift, „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre", ist der Wille diese Urkraft, „Handeln schlechthin oder wollen".[4]) Das Wollen „ist das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche, seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen".[5]) Endlich anlässlich seiner Nachforschungen über die erste Ursache des organischen Lebens bezeichnet Schelling die „Weltseele" als die Urkraft der Natur. „Da dieses Princip als Ursache des Lebens jedem Auge sich entzieht und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, und so steht die Betrachtung der anorganischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten still, in welchem die älteste Philosophie die erste Kraft der Natur vermutet hat."[6]) Mögen die Be-

---

[1]) „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", IV. B. 1, 2.
[2]) „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", I, S. 5.
[3]) „Ideen zu einer Philosophie der Natur." Einleitung, S. 56.
[4]) Abhandlung III, S. 395.
[5]) Ebenda, S. 396.
[6]) „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus."

Digitized by Google

zeichnungen dieses Urprincips noch so vieldeutig und schwankend sein, das Eine, was für unsere Betrachtung von alleinigem Wert ist, steht fest, das Grundprincip der Schellingschen Naturphilosophie ist ein dynamisches. Und wenn Schelling zwischen den Bezeichnungen absolute Thätigkeit, Kraft, Wille und Weltseele hin und her schwankt, so war dies sicherlich nur eine Folge seines Bestrebens, dem, was ihm vorschwebte, einen möglichst adäquaten Ausdruck zu geben.

Analog Kants Repulsions- und Attraktionskraft lässt Schelling der Urkraft ebenfalls zwei entgegengesetzte Tendenzen innewohnen, eine produktive und antiproduktive oder eine positive und negative Tendenz. „Die Bedingung aller Gestaltung ist Dualität. Dies ist der tiefere Sinn in Kants Konstruktion der Materie aus entgegengesetzten Kräften.“ [1]) Es gilt ihm daher als „erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen“.[2])

Auf welche Weise kommt nun Schelling zu der Annahme dieses dynamischen Grundprincips und seiner Polarität? Den Begriff der Urkraft findet er, wie ebenfalls später Schopenhauer und Wundt, durch Reflexion auf sein eigenes Ich. Thatsächlich ist uns ja keine andere Thätigkeit bekannt, als unser Wille. Wenn Schelling also seine Urkraft als Wille bezeichnet, so liegt die Quelle hierfür auf der Hand. Wählte er jedoch andere Beziehungen, wie Thätigkeit, Kraft, Weltseele, so bedeutet dies nichts anderes, als eine einfache Uebertragung der Kausalität unseres Wollens auf objektive Kausalitätsverhältnisse.

Bezüglich der Dualität der Kräfte, schliesst sich Schelling der von Fichte in der theoretischen Wissenschaftslehre gegebenen transcendentalen Begründung an. Die Dualität aus der Naturerkenntnis begründen zu wollen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Zum Zustandekommen jeden Naturerkennens ist dieselbe jedoch unbedingt erforderlich; die Annahme zweier entgegengesetzter Kräfte ist deshalb auch für Schelling durch die Natur unseres Erkenntnisvermögens bedingt. Er sagt hierüber: „In der Anschauung selbst also müsste der Grund liegen, warum der Materie jene Kräfte notwendig zukommen. Es müsste sich aus der Beschaffenheit unserer äusseren

---

[1]) „Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.“ S. 45 m. δ.

[2]) „Von der Weltseele.“

Digitized by Google

Anschauung darthun lassen, dass, was Objekt dieser Anschauung ist, als Materie, d. h. als Produkt anziehender und zurückstossender Kräfte angeschaut werden muss. Sie wären also Bedingungen der Möglichkeit äusserer Anschauung, und daher stammte eigentlich die Notwendigkeit, mit der wir sie denken.“ [1]) Wenig später bringt er die Bestätigung dieser Annahme in seiner Definition der Anschauung, in welcher er in Uebereinstimmung mit Fichte erklärt. „Das Wesen der Anschauung, das, was die Anschauung zur Anschauung macht, ist, dass in ihr absolut entgegengesetzte, wechselseitig sich beschränkende Thätigkeiten vereinigt sind.“ [2])

Aus dem Widerstreit positiver und negativer Kräfte, der unendlichen Mannigfaltigkeit möglicher Verhältnisse zwischen beiden, leitet Schelling eine dynamische Stufenfolge ab, die das ganze Weltgeschehen in sich beschliesst. Die Natur ist die unendliche Entwickelungsreihe des Urprodukts, das in seinem Streben, sich dem Absoluten anzunähern, sich in tausend und abertausend mannigfaltigen Formen manifestiert. Unorganisches entwickelt sich zum Organischen, das Organische zum Geistigen. Es ist ein und derselbe blinde Trieb „der von der Krystallisation an bis herauf zum Gipfel organische Bildung, nur auf verschiedenen Stufen wirksam ist.“ [3]) „So dass auch das, was wir Vernunft nennen, ein blosses Spiel höherer und notwendig unbekannter Naturkräfte ist.“ [4]) Der Unterschied zwischen organischer und unorganischer, zwischen organischer und geistiger Natur ist nur in der Natur als Objekt vorhanden, in der Natur als Subjekt schwebt über allen die Urkraft, die sie miteinander verbindet.

Schelling unterscheidet in dem Streit der beiden entgegengesetzten Tendenzen bezüglich des dabei zu stande kommenden Produktes drei Hauptfälle. Erlischt der Streit der Kräfte im Produkt, so dass die Kräfte sich im Gleichgewicht befinden, so führt dies zur Bildung des toten Körpers. Auf dem Bestreben des Körpers, das in ihm gestörte Gleichgewicht der Kräfte wieder herzustellen, beruht der chemische Prozess. Führt dieses Streben nicht zum Ziel, sondern wird das Kräftegleichgewicht immer von Neuem gestört, so

---

[1]) „Ideen zu einer Philosophie der Natur“, Buch II, Kap. IV, S. 303.

[2]) Ebenda, S. 311.

[3]) „Einleitung zu seinem Entwurf, seines Systems der Naturphilosophie.“ § 1, S. 3.

[4]) Ebenda, § 2, S. 5.

Digitized by Google

dass der Streit der Kräfte ein permanenter wird, so entsteht die höchste Stufe, das Leben. — Bisher haben wir nur die produktive Seite des Schellingschen Naturbegriffs betrachtet. Das Weltbild, welches sich bis zu diesem Punkte ergab, zeigt mit dem des Ephesers Heraklit die grösste Aehnlichkeit, ja man könnte es als eine blosse Ausführung der von diesem angeregten Ideen bezeichnen.

Die Hauptfrage der Schellingschen Naturphilosophie, wie ist es möglich, dass trotz des rastlosen Fliessens, trotz des ewigen hin und her wogenden Spieles der Kräfte dennoch in der Natur als Objekt der Schein der Permanenz entsteht, steht noch zur Beantwortung aus.

Schelling sucht diese Frage ohne Zuhülfenahme neuer Principien zu lösen. Damit es zur Permanenz, zum Produkt komme, müssen positive und negative Tendenzen zusammentreffen. Da jedoch beide Tendenzen ursprüglich als gleich gesetzt werden, so würden sie sich überall da, wo sie zusammentreffen, gegenseitig aufheben, es würde sich mithin kein Produkt ergeben können.

Schelling hebt die hierin liegende Schwierigkeit in folgender Weise, er sagt: „Es ist schlechterdings kein Bestehen eines Produktes denkbar, ohne ein beständiges Reproduziertwerden. Das Produkt muss gedacht werden als in jedem Moment vernichtet und in jedem Moment neu reproduziert. Wir sehen nicht eigentlich das Bestehen des Produktes, sondern nur das beständige Reproduziertwerden.[1]) Wie die Reihe 1—1+1 .... ins Unendliche fortgedacht weder 1 noch 0, sondern ½ ergiebt, so führt auch die ewige Vernichtung und Neureproduktion weder zum reinen Punkt, noch zur reinen Produktivität. Die Natur ist vielmehr ebenfalls als ein Mittleres aus beiden zu fassen. Und so gelangen wir „zum Begriff einer auf dem Uebergang ins Produkt begriffenen Produktivität, oder eines Produktes, das ins Unendliche produktiv ist.“[2]) Stossen positive und negative Tendenz zusammen, so entsteht ein momentaner Stillstand in der Produktivität der Natur. Die Natur ist nun bemüht, die Schranke, die sich ihrer Wirksamkeit entgegenstellt, zu beseitigen und kämpft in rastloser Thätigkeit gegen diesen Hemmungspunkt an. Anstatt denselben hierdurch zu vernichten, erzeugt sie ihn jedoch in jedem Augenblick von neuem. Der Hemmungspunkt bleibt in

[1]) Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. § 6, 4, f., S. 29.

[2]) Ebenda m, r S. 45.

Digitized by Google

dieser Weise erhalten, es entsteht ein Permanentes, ein Objekt, ein Produkt. „Jedes Produkt dieser Art wird eine bestimmte Sphäre vorstellen, welche die Natur immer neu erfüllt und in welche sich unaufhörlich der Strom ihrer Kraft ergiesst.“ [1]) Das Produkt ist also immer nur ein scheinbares. Schelling veranschaulicht seine Auffassung durch das glückliche Bild einer durchfliessendes Wasser erzeugten Wirbelerscheinung. Wie der Wirbel in unseren Augen etwas Konstantes für sich Bestehendes zu sein scheint, in Wirklichkeit aber jeder Permanenz entbehrt, indem er nur durch die gewaltsam rotierende Bewegung immer neu hinzuschiessender Wassermengen gebildet wird, so erscheint auch uns die Natur als etwas Beharrliches, während ihr Wesen in Wahrheit reine Aktivität bedeutet. Wie beim Wasserwirbel ist auch in der Natur das der Erscheinung zu Grunde liegende ein in beständiger Bewegung Begriffenes, Thätiges. Und ebenso ist auch das Beharrende in der Natur ein blosser Schein, der erzeugt wird durch die eigentümliche Art der zur Bethätigung gelangenden Kräftewirkungen.

Es bleibt noch die Veränderungsfähigkeit der auf solche Weise zustandegekommenen Naturprodukte zu erklären. Dieselbe ergiebt sich aus der oben angeführten Definition des Begriffes der Natur. Ist die Natur aufzufassen als ein Produkt, das ins Unendliche produktiv ist, so folgt hieraus, dass dieses Produkt in jedem Augenblick in bestimmter Weise produktiv sein muss. Wird die Produktivität also auch die gleiche bleiben, so doch nicht das Produkt. Dasselbe wird vielmehr als in unendlicher Metamorphose begriffen erscheinen müssen.

Anlässlich seines Versuches, die qualitativen Verschiedenheiten der Materie abzuleiten, polemisiert Schelling gegen diejenigen Philosophen, welche vermeint hatten, Qualitäten durch Attraktiv- und Repulsivkraft erklären zu können. Sein Hauptangriff richtet sich hierbei gegen Kants dynamisches Princip, dem er vorwirft, dass dasselbe „allzu oberflächlich und dürftig ist, um die eigentliche Tiefe und die Mannigfaltigkeit natürlicher Erscheinungen zu erreichen.“ [2]) Attraktiv- und Repulsivkraft könnten nur immer verschiedene Dichtigkeitsgrade ergeben. Das Phänomen qualitativ differenzierter Körper sei deshalb nicht aus einfachen Aktionen zu

---

[1]) „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.“ I. S. 11.

[2]) „Einleit. zu. s. Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.“ § 5.

Digitized by Google

erklären, sondern müsse auf die Kombination verschiedener Aktionen zurückgeführt werden.

Die Schellingsche Naturphilosophie ist bei den heutigen Naturforschern als ein Monstrum von Unwissenschaftlichkeit verschrieen. Und es ist nicht abzuleugnen, dass, jemehr sich Schelling bei der Durchführung seiner dynamischen Betrachtungsweise in Einzelheiten verliert, seine Ausführungen an Wert einbüssen. Seine Erörterungen über einzelne Naturerscheinungen gehen oft geradezu ins Phantastische. Allegorismus und Symbolismus treten an die Stelle einer wissenschaftlichen Beobachtung. Liegt der Grund hierfür ähnlich wie bei Leibniz, zum Teil auch bei Schelling in der Unvollkommenheit der damaligen naturwissenschaftlichen Erkenntnis, so ist die tiefere Begründung hier wohl in der persönlichen Eigenart Schellings zu finden. Die sprunghafte, auf geniale Intuition gegründete Art seines Denkens machte es ihm zur Unmöglichkeit, einen in dieser Weise gefundenen Gedanken nun auch mit dem Bienenfleisse des Forschers bis zu Ende zu denken. Wie denn überhaupt seine Grösse mehr in der Stellung, als in der Lösung von Problemen zu suchen ist.

Wie sich im Gange unserer Betrachtung gezeigt hat, hat das Schellingsche System die grösste Aehnlichkeit mit dem Leibnizschen aufzuweisen. In beiden finden wir die gleichen Grundgedanken, die Zweckthätigkeit der Naturkräfte, die Annahme einer bewusstlosen Intelligenz, die Lehre von der Allgegenwart des Lebens, der Stufenfolge und der Entwickelungsfähigkeit der Dinge; beide Philosophen waren bei der Aufstellung ihres Systems von der gleichen Absicht geleitet, das gesamte Universum unter einem rein dynamischen Gesichtspunkt zu begreifen. Ein gewaltiger Unterschied ist indessen vorhanden. Derselbe besteht darin, dass in der Schellingschen Naturphilosophie das rationalistische Moment, das unserer heutigen Denkweise das Leibnizsche System so wenig zugänglich machte, völlig ausgemerzt ist. Und hierin ist denn auch der epochemachende Fortschritt des Schellingschen Dynamismus gegenüber dem Leibnizschen zu erkennen.

Gewiss wird auch für unsere heutige energetische Anschauung die Zeit kommen, in der ihr eine Ausdehnung des dynamischen Princips auf das gesamte Universum wünschenswert erscheinen muss. Und es wird für dieselbe dann immer nur von grösstem Vorteil sein können, hierbei auf die feinsinnigen Vorarbeiten Schellings zurückzugreifen.

Digitized by Google

Schopenhauer.

Bekanntlich hat Schopenhauer stets zu den erbittertsten Feinden Schellings gezählt und seinem Zorn und Spott gegen denselben in allen seinen Schriften, wo es nur irgend anging, freien Lauf gelassen. War die ganze Art und Weise seiner Polemik einmal wenig vornehm, so war sie andererseits im höchsten Grade unklug, da leicht jemand auftreten konnte, der Schopenhauer mit seinen eigenen Worten an den Pranger stellte, ja ihn kurzweg als den Plagiarius Schellings bezeichnete.

Thatsächlich ist die gesamte Grundlage der Schopenhauerschen Metaphysik von Schelling herübergenommen, und es werden sich in den beiden ersten Büchern von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" wenig Gedanken finden, die nicht in den naturphilosophischen Schriften Schellings bereits enthalten wären. Was bei Schelling die Natur als Subjekt war, ist bei Schopenhauer die Welt als Wille, seiner Welt als Vorstellung entspricht genau die Natur als Objekt seines Vorgängers. Wie bei Schelling das Bewusstsein nur eine höhere Potenz des blinden Urtriebes bedeutet, so ist bei Schopenhauer das Erkennen ebenfalls nur eine höhere Stufe des anfangs bewusstlosen Urwillens u. s. w. Diese Parallele lässt sich bis in die kleinsten Details fortsetzen.

Wird man also Schopenhauer das von ihm selbst sich stets angemasste Recht auf Originalität seines dynamischen Systems mit Entschiedenheit absprechen müssen, so darf man doch anderseits sein Verdienst, welches er sich durch die prägnante Fassung der oft unklaren und schwankenden Gedankengänge Schellings um dessen Philosophie erworben hat, nicht unterschätzen. Ein weiterer Vorzug ist die fast populäre Fassung seiner Werke, ohne welche es den Schellingschen Ideen nie gelungen wäre, in weitere Kreise vorzudringen. So anerkennenswert indessen diese Verdienste sein mögen, so wären sie doch nie im stande gewesen, Schopenhauer einen Platz unter den selbständigen Vorgängern der energetischen Weltanschauung einzuräumen. Schopenhauers Bedeutung liegt vielmehr darin, dass er der dynamischen Auffassung zwei gänzlich neue Gebiete gewann, indem er den Versuch machte, dieselbe auch auf ästhetische und ethische Probleme anzuwenden.

Das Erkennen ist dem Willen ursprünglich durchaus dienstbar. Es ist demselben entsprossen „wie der Kopf dem Rumpfe" [1]). Wie

[1]) „Welt als Wille und Vorstellung", Buch III, § 33.

Digitized by Google

der Kopf, der die feinsten Organe des Menschen enthält, die Thätigkeit derselben dem Körper zu gute kommen lässt, so ist auch die Erkenntnis die höchste Potenz des Willens, nur allein dazu bestimmt, dem Willen zur Erreichung der von ihm gewollten Zwecke unterthan zu sein. Bei den Tieren ist eine Aufhebung dieses vollständigen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Wille und Erkenntnis nicht möglich, beim Menschen kann sie indessen, wenn auch nur als besondere Ausnahme, zuweilen eintreten. Gelingt es der Erkenntnis, sich vom Dienste des Willens loszureissen, so tritt an die Stelle der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge die Erkenntnis der ewigen Ideen; ein Zustand reinen, interesselosen Anschauens, der Kontemplation, in welchem nicht mehr das Wo, Wann, Warum und Wozu der Dinge, sondern das Was allein unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Das Objekt dieses Anschauens ist die Kunst. Nur das Genie ist dieser Betrachtungsweise fähig, nur das Genie ist weiterhin fähig, uns diese seine Erkenntnis zu vermitteln. Genialität ist deshalb nach Schopenhauer „die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäussern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben und dieses nicht auf Augenblicke, sondern anhaltend und mit soviel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefasste durch überlegte Kunst zu wiederholen.“ [1])

Den Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen bestimmt Schopenhauer im Anschluss an seine dynamische Betrachtungsweise auf folgende Art: „Beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. dessen die Erkenntnis seiner Idee erleichternde Beschaffenheit, den Willen und die seinem Dienste fröhnende Erkenntnis der Relationen ohne Widerstand und daher unmerklich aus dem Bewusstsein entfernte und dasselbe als reines Subjekt des Erkennens übrig liess, so dass selbst keine Erinnerung an den Willen nachbleibt; hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewusstes und gewaltsames

[1]) Ebenda, § 36.

Digitized by Google

Losreissen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen durch ein freies, von Bewusstsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis.“ [1])

Das Reizende „zieht den Beschauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erfordert ist, herab, indem es seinen Willen durch demselben unmittelbar zusagende Gegenstände notwendig aufregt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, sondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird“. Ebenso erweckt das Ekelhafte „den Willen des Beschauers und zerstört dadurch die reine ästhetische Betrachtung. Aber es ist ein heftiges Nichtwollen, ein Widerstreben, was dadurch angeregt wird; es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheus vorhält“.[2])

Ebenfalls in energetischem Sinne werden schliesslich alle einzelnen Künste besprochen; von der Architektur an, der er keine andere Absicht unterlegen zu dürfen glaubt, „als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steins, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens“ [3]) — bis hinauf zur edelsten und erhabensten aller Künste, der Musik, die ihm nicht wie die übrigen Künste ein blosses Abbild der Ideen, sondern ein „Abbild des Willens selbst“ [4]) zu sein scheint.

Weniger Beifall als die Aesthetik, welche den Höhepunkt der Schopenhauerschen Philosophie und zugleich mit das hervorragendste, was über dieses Gebiet überhaupt geschrieben worden ist, bedeutet, hat die Ethik Schopenhauers gefunden. Sie wird heute ihrer krankhaften und lebensfeindlichen Tendenz wegen von jedem gesund denkenden Menschen verworfen. Trotzdem bleibt das Verdienst Schopenhauers bestehen, das menschliche Handeln zum erstenmal in den Kreis der dynamischen Anschauungsweise hineingezogen zu haben. Dass er die Abkehr vom Leben, ja die direkte Verneinung des Willens zum Leben lehrte, hat mit dem Dynamismus nichts zu thun und ist lediglich als eine Folge von Schopenhauers perverser Gefühlsrichtung anzusehen. „Da“, wie er selbst sagt, „was der

[1]) Ebenda, § 39.
[2]) Ebenda, § 40.
[3]) § 43.
[4]) § 52.

Digitized by Google

Wille will, immer das Leben ist“ [1]), so wäre im Gegenteil die Bejahung des Willens zum Leben die einzig folgerichtige Konsequenz seiner Lehre gewesen. Und hätte er diese Konsequenz gezogen, so würde sein System weniger offenkundige Widersprüche aufzuweisen haben. Vor allem wäre die gänzlich unbegründete und unverständliche Lehre von der Umwandlung des Intellektes aus einem Motiv des Willens in ein Quietiv desselben weggefallen. An sich hält Schopenhauer sowohl die Bejahung als auch die Verneinung des Willens zum Leben von seinem dynamischen Standpunkt aus für möglich. In wenigen Worten entwirft er sogar selbst das Programm eines optimistischen Moralsystems. Er sagt: „Der Wille bejaht sich selbst, besagt, indem in seiner Objektität, d. i. der Welt und dem Leben sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntnis sein Wollen keineswegs, sondern eben dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntnis, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntnis bewusst und besonnen.“[2]) Das Unzureichende der Gründe, mit denen er gegen diese mögliche optimistische Auffassung zu Gunsten seiner pessimistischen Ueberzeugung plaidiert, ist leicht zu ersehen. Die Aufstellung eines Lust- und Unlustbudgets ist unmöglich, da die Lust- und Unlustgefühle nicht eine quantitativ abgestufte Reihe repräsentieren, sondern qualitativ verschieden sind. Eine Addition, welche ein Zusammenzählen qualitativ gleichartiger Einheiten zum Princip hat, kann also gar nicht in Frage kommen. Selbst aber auch dann, wenn ein solches Zusammenrechnen und gegenseitiges Abwägen der einzelnen Lust- und Unlustfaktoren möglich wäre, würde Schopenhauer nicht Recht behalten, da er bei seiner Aufzählung der Lustgefühle parteiisch zu Werke geht, indem er die erdrückende Summe der mittleren Lustgefühle, vor allem die lustbetonten Thätigkeitsgefühle völlig ausser Acht lässt.[3])

Wundt.

Die Metaphysik Wundts ist als eine selbständige Verarbeitung der metaphysischen Systeme Leibniz', Schellings und Schopenhauers

[1]) Buch IV, § 54.

[2]) Ebenda.

[3]) Hermann Lotze lehnt sich in seinen dynamischen Anschauungen so eng an seine Vorgänger (vor allem an Leibniz) an, dass dieselben für unsere Arbeit nicht in Betracht kamen.

Digitized by Go

anzusehen. Dieselbe ist für uns insofern von besonderer Wichtigkeit, als Wundt der einzige unter den hier zu besprechenden Philosophen ist, welcher bei seiner philosophischen Spekulation den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft Rechnung trägt.

Wie seine drei Vorgänger bezeichnet Wundt die Natur als Vorstufe des Geistes und nimmt ebenfalls wie diese eine Allbelebtheit des Universums an. „Die stetige Entwickelung des geistigen Lebens, wie sie uns empirisch in den Unterschieden der Bewusstseinsgrade entgegentritt, verlangt, dass nicht bloss gewisse materielle Substanzverbindungen, sondern dass schon die letzten begrifflich erreichbaren Einheiten der Materie gleichzeitig als Ausgangspunkte der geistigen Entwickelung gedacht werden.“ [1]) Als dieses letzte, begrifflich Erreichbare gilt Wundt ebenfalls der Wille: jedoch nicht wie bei Schopenhauer der Wille im Sinne einer ungeschiedenen Urkraft, sondern mehr in einer Anlehnung an Leibniz als eine Stufenfolge von Willenseinheiten. In Uebereinstimmung mit Schopenhauer bezeichnet Wundt weiterhin Wille und Vorstellung als die beiden Grundelemente des Weltgeschehens. Das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Elemente zu einander ist jedoch bei ihm ein anderes, als bei seinem Vorgänger. Auch hier nähert er sich wieder mehr der Leibnizschen Monadenlehre. Er sagt darüber: „Vorstellung ist die Welt nicht etwa im Sinne einer in die Erscheinung umgestaltenen Form dessen, was wir zuvor als Willen kennen lernten. Diese Gegenüberstellung ist schon um deswillen unstatthaft, weil Wollen und Vorstellen gleich unmittelbar und immer miteinander gegeben sind. . . . In Wahrheit ist daher das Vorstellen als nicht minder real wie das Wollen vorauszusetzen. [2])

Das Wesen der Willenseinheiten besteht nach Wundt in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung. Durch die Verbindung, resp. den Konflikt, in welchen die Willenseinheiten miteinander geraten, wird das reine Wollen zum wirklichen oder vorstellenden Wollen, mit einem Wort, zur Vorstellung. Und so müssen wir uns denn nach seiner Ansicht die Welt „als eine unendliche Totalität individueller Willenseinheiten denken, denen eine Stufenfolge von Wechselbeziehungen ursprünglich zukommt, durch die jedes Einzelwollen zu vorstellendem Wollen wird, aus welchem letzteren dann wieder eine Zusammen-

[1]) „System der Philosophie.“ Abschnitt 6. Grundzüge der Philosophie des Geistes.

[2]) Ebenda, Abschnitt 4. III, 2a.

Digitized by Google

fassung vieler Willenseinheiten zu höheren Willensformen hervorgeht, so dass die Wechselwirkung der Willenseinheiten zugleich das Entwickelungsprincip des Willens selbst ist".[1])

Obgleich also das, was der Welt zu Grunde liegt, mit Wundts eigenen Worten „ein geistiges Wirken und Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden . . . dem gleichend, das wir in uns selber erleben"[2]), ist, so hält er es dennoch für nötig, zur Erklärung der kosmischen Erscheinungen den Mechanismus heranzuziehen. Die dynamische Erklärung der kosmischen Phänomene erscheint ihm deshalb unmöglich, weil er einerseits den Substanzbegriff für die Naturerklärung als unbedingt erforderlich hält, und er andererseits auf seine Willenseinheiten den Begriff der Substanz nicht anwenden zu dürfen glaubt, da diesen nach seiner Meinung das Hauptmerkmal der Substanz, die Beharrlichkeit, völlig abgeht. Er fasst deshalb auch seine individuellen Willenseinheiten nicht wie Leibniz als thätige Substanzen, sondern als substanzerzeugende Thätigkeiten auf.

Die Richtigkeit dieses Einwandes gegen die Substanzialität der Willenseinheiten ist indessen in Zweifel zu ziehen. Dieselben entbehren durchaus nicht, wie Wundt behauptet, des Merkmals der Beharrlichkeit. Jede Willenseinheit ist infolge ihrer Individualität, d. h. infolge der bestimmten, ihr ursprünglich zukommenden Summe von Wechselbeziehungen, in ihrer Thätigkeit beschränkt. Jede Beschränkung einer Thätigkeit schliesst aber wiederum ein Beharren innerhalb des ihr zugeschriebenen Wirkungskreises in sich. Mithin muss auch den Willenseinheiten Wundts, deren Wesen in reiner Thätigkeit besteht, das Merkmal der Beharrlichkeit zugesprochen werden. Ferner käme denselben auch noch insofern eine gewisse Beharrlichkeit zu, als die Summe der einzelnen Willenseinheiten, der Gesamtwille, notwendig als eine konstante Grösse gefasst werden muss.

Was ausserdem noch gegen die Wundtsche Behauptung, eine andere Erklärung des Weltgeschehens als die mechanische sei unmöglich, spricht, ist, dass er diese seine Behauptung nicht zu beweisen vermag. Es gelingt ihm nicht für die Thatsache, dass die immateriellen Willenseinheiten uns zum Teil als Körper erscheinen, aus den Sätzen seines Systems eine zureichende Begründung zu erbringen. Er sagt hierüber: „der Begriff der materiellen Substanz,

[1]) Ebenda.

[2]) Ebenda, Abschnitt 4, III, 2, e.

Digitized by Google

in welchem die Beziehung auf ein geistiges Sein der Natur völlig aufgehoben erscheint, kommt nur dadurch zu stande, dass bei ihm ausschliesslich auf die äusseren räumlich-zeitlichen Relationen der Erfahrungsobjekte reflektiert, also von dem eigenen Sein der Dinge geflissentlich abstrahiert wird.“ [1]) Da es eines geflissentlichen Abstrahierens von unserer Seite bedarf, um die Welt materiell aufzufassen, so liegt es mithin in unserem Belieben, ob wir die Welt mechanisch oder dynamisch ansehen wollen, und irgend eine Nötigung zur mechanischen Auffassung ist also nicht gegeben. Aus dem Gesagten geht hervor, dass eine dynamische Betrachtung des Weltgeschehens sich mit den Elementen der Wundtschen Metaphysik wohl vereinigen liesse.

Von Bedeutung für unsere Arbeit wird die Metaphysik Wundts durch seine Lehre vom Gesamtwillen. Jeder Individualwille ist, wie wir sahen, von anderen Einzelwillen umgeben, mit denen er sich in steter Beziehung befindet; er ist mithin in eine Willensgemeinschaft eingeschlossen, durch welche er einerseits in seiner Thätigkeit bestimmt wird, und welche er andererseits wiederum je nach dem Grade seiner individuellen Entwickelung selbst zu beeinflussen im stande ist.

Es erhebt sich nun die Frage, ist der Gesamtwille als etwas Reales anzusehen oder kann nur dem Individualwillen Realität zugesprochen werden. Wundt entscheidet sich für das erstere: Er sagt: „Wo überhaupt ein gemeinsames Wollen sich regt, da hat dieses nicht weniger Realität als das Einzelwollen selbst. Denn alle Realität des Einzelwillens besteht darin, dass der Einzelne bestimmte, ihm eigene Willensakte erzeugt; und gerade so besteht die Realität des Gesamtwillens eben darin, dass die Gemeinschaft bestimmte Willensakte hervorbringt, die aus der Koincidenz des Wollens vieler Einzelner hervorgehen.“ [2])

Wundt geht sogar noch weiter, er erklärt den Gesamtwillen dem Individualwillen gegenüber als das Realere. „Insbesondere sind alle Wirkungen des Gesamtwillens unvergleichlich mächtiger, als die des Individualwillens . . . . . Wollte man daher das Mass der Realität nach ihren Wirkungen bemessen, so würde der Gesamtwille unzweifelhaft als der realere anzuerkennen sein.“ [3])

---

[1]) Ebenda, Abschnitt 6, S. 590.

[2]) Ebenda, Abschn. 4, II., S. 391.

[3]) Ebenda.

Digitized by Google

Gestützt auf diese Auffassung des Gesamtwillens begründet Wundt seinen ethischen Universalismus, demzufolge bei einem Konflikte der sittlichen Normen die individuellen Zwecke hinter den umfassenderen socialen Zwecken zurückstehen müssen.[1])

Als die socialen Tugenden gelten ihm Nächstenliebe und Gemeinsinn, deren Ausübung er in den beiden socialen Grundnormen, „Achte deinen Nächsten wie dich selbst“[2]) und „diene der Gemeinschaft, der du angehörst“[2]) zur allgemeinen Pflicht macht.

Wir hatten es im Anfange unserer Arbeit als unsere Aufgabe bezeichnet, die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Energetik aufzusuchen. Im Laufe unserer Betrachtung hat es sich indessen ergeben, dass die gefundenen Resultate weit über das von uns Erwartete hinausgehen, indem die philosophischen Dynamiker sich nicht wie unsere naturwissenschaftlichen Energetiker mit der Erklärung der Naturerscheinungen begnügen, sondern das gesamte Universum, von dem niedrigsten anorganischen Gebilde an, bis hinauf zu den höchsten Manifestationen des geistigen Lebens in den Kreis ihrer Betrachtungsweise einschliessen.

Nachdem Malebranche als Erster den Grund zur dynamischen Auffassung gelegt hatte, wurde dieselbe zunächst von Kant im Sinne unserer heutigen Energetik zur Erklärung der chemisch-physikalischen Vorgänge herangezogen. Die vier übrigen Philosophen fügten der dynamischen Erklärung der anorganischen Erscheinungen noch die der organischen und geistigen Phänomene hinzu. Und zwar musste von den beiden zunächst in Betracht kommenden Systemen dem Schellingschen wegen seiner höheren Anpassungsfähigkeit an unsere jetzige Denkweise, vor dem des Leibniz der Vorrang eingeräumt werden. Schopenhauer und Wundt endlich dehnten die dynamische Auffassung noch auf einzelne spezielle Gebiete des menschlichen Geisteslebens aus. Schopenhauer gab eine Aesthetik und Ethik auf dynamischer Grundlage; Wundt bahnte durch seine Lehre vom Gesamtwillen einer dynamischen Begründung der Socialwissenschaften den Weg.

Aus alledem ergiebt sich, dass die Lehre von der Energie nicht, wie die Naturforscher behaupten, erst als eine Errungenschaft

---

[1]) Vergl. „Ethik“, III. Kap., IV. 1, c.

[2]) Ebenda, III. Kap., IV. 3.

des 19. Jahrhunderts anzusehen ist, sondern dass die Begründung derselben bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht. In wie weit es der modernen Energetik gelingen wird, sich dem, von der philosophischen Dynamik gestellten Ideal einer Ausdehnung des dynamischen Princips auch auf organische und geistige Erscheinungen anzunähern, muss indessen heute noch der Zukunft anheimgestellt werden.

Zum Schluss meiner Abhandlung ist es mir eine angenehme Pflicht, Herrn Professor Dr. Ludwig Stein für sein liebenswürdiges Entgegenkommen, sowie die mir bei meiner Arbeit erwiesene Hülfe meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

Digitized by Google

Quellenangabe.

Helm, Die Energetik nach ihrer geschichtlichen Entwickelung.
— Die Lehre von der Energie, historisch-kritisch entwickelt.
Planck, Das Princip der Erhaltung der Energie.
Ostwald, Die Energie und ihre Wandlungen.
— Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus.
Gruner, Die neueren Ansichten über Materie und Energie.
— Energetische Anschauungen.
Helmholtz, Ueber die Erhaltung der Kraft.
Mach, Principien der Wärmelehre.
Malebranche, De la recherche de la vérité.
— Entretiens sur la métaphysique et sur la religion.
Leibniz, Discours de métaphysique.
— La Monadologie.
Kant, Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.
— Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.
Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.
— Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre.
Schelling, Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie
— Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.
— Ideen zu einer Philosophie der Natur.
— Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus.
Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.
— Ueber den Willen in der Natur.
— Parerga und Paralipomena.
Wundt, System der Philosophie.
— Ethik.

Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke.

Ein Beitrag zur Geschichte des Apriori.

Von
Dr. Fritz Otto Rose, aus Köln.

BERN
Verlag von C. Sturzenegger
1901

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung	1
I. Skizze einer Entwickelung der Lehre von den eingeborenen Ideen im Altertum und Mittelalter	4
II. Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke	12

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Der Streit um die eingeborenen Ideen [1]), einst ein viel verhandeltes Thema, ist lange verstummt. Uns Heutigen erscheint es fast unbegreiflich, dass jemals in dieser Frage die Ansichten sollten ernstlich auseinander gegangen sein: mit Unrecht, denn thatsächlich wird der Kampf, wenn auch unter veränderter Flagge, fortgeführt — und noch ist kein Ende abzusehen.

Nur in *dem* Sinne hat niemals ein eigentlicher Meinungszwist geherrscht, als ob irgendwann fertig eingeborene Bewusstseinsinhalte einfach angenommen oder verworfen worden wären, was summarischer oder am Worte haftender Betrachtung gleichwohl mehrfach entgehen konnte. Wenn es weiterhin den Anschein hat, als gehöre seit Kant die Lösung des Problems der eingeborenen Ideen zu dem sicheren Bestande philosophischer Einsicht, so konnte dies Missverständnis daraus entstehen, dass Kant die Frage vom psychologischen auf erkenntnistheoretisches Gebiet hinüberspielte. Der Kampf um die Natur des Apriori ist aber nur die Fortsetzung, nicht das Ende der begonnenen Fehde. Umgestaltet und spezifiziert erscheint das nämliche Problem in den nativistischen und genetischen Theorien der Raumentstehung und neuerdings in den Kontroversen über die Vererbung. (Häckel, Spencer)

Der Fortschritt des Denkens beruht hier, wie so oft, nicht in dem genialen Zerhauen des gordischen Knotens, sondern im mühsamen Aufknüpfen der vielverschlungenen Fäden. Die Dinge bleiben, nur die Namen und Moden wechseln.

Nach zwei Seiten hin war die Annahme oder Bestreitung eingeborener Ideen für den Fortgang philosophischer Forschung von Wichtigkeit: für die Psychologie und für die Erkenntniskritik. Sie

[1]) Eingeboren, als Uebersetzung von innatus, besser als angeboren. Vgl. Eucken, Grundbegr. d. Gegenw., S. 73.

Digitized by Google

entschied die Frage nach dem Anfang und dem Werte des Erkennens. Diese Doppelstellung des Problems ist bis zu Kants Auftreten vielfach verdunkelt geblieben; erst Kants „reinliche“ Scheidung zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie brachte sie zum Bewusstsein. Seitdem hat die Lehre in beiden Wissenschaften ihre Stelle. Aber während für Kant und den Neukantianismus die Bedeutung der psychologischen hinter die erkenntnistheoretische Fassung zurücktritt, macht sich in der Gegenwart eine entgegengesetzte Strömung mit noch geteiltem Erfolge geltend. In dem modernen Streit zwischen dem Kritizismus und dem Psychologismus in der Erkenntnislehre lebt ein ungelöster Rest aus der alten Frage der ideæ innatæ fort. [1])

In der vorkantischen Zeit ist von dieser Differenzierung des Problems noch keine Rede; die mannigfachsten Denkantriebe spiegeln sich in der Auffassung der ideæ innatæ wieder, und deshalb kann, trotz mancher gegenteiliger Versicherungen, der ganzen Lehre eine mehr als sekundäre Bedeutung nicht zuerkannt werden.

Wie fast überall, so hat auch in der Frage der eingeborenen Ideen die Freiheit — oder besser: die Willkür des philosophischen Sprachgebrauches nicht wenig zur Verwirrung und Erschwerung des Verständnisses beigetragen. Unterscheidet doch Eucken in seiner schätzbaren Geschichte der philosophischen Terminologie (S. 19) nicht weniger als vier verschiedene Bedeutungsphasen des Ideenbegriffs. In der Bedeutung von Form oder Gestalt *(μορφή)*, und als Synonym für *εἶδος* verwandt, findet sich das Wort *ἰδέα* schon bei Xenophanes und Anaxagoras; *ἰδέαι (=σχήματα)* nennt Anaxagoras seine Homöomerien, Demokrit seine Atome. [2]) Hiervon grundverschieden ist die Verwendung des Ausdrucks bei Plato, wenngleich dieser wie Demokrit ihn zur Bezeichnung der absoluten Wirklichkeit gebraucht. Plato versteht unter der Idee das den Erscheinungen zu Grunde liegende und hypostasiert gedachte Wesen der Dinge. Schon in der stoischen Philosophie ging dieser Sprachgebrauch wieder verloren, indem hier der Ideenbegriff zur blossen Vorstellung *(ἐννόημα)* verblasste. Aber abgesehen von seiner Verwertung bei Philo und Plotin, die unter den *ἰδέαι* die Urbilder der

[1]) Der Erfolg dieser Bemühungen dürfte auf die Dauer nicht der einseitigen Vertretung eines dieser Extreme zufallen, sondern vielmehr in der vermittelnden Anerkennung eines begrenzten Geltungsbereiches beider zu suchen sein.

[2]) Diels, Doxogr. p. 388, p. 309.

Digitized by Google

Dinge im göttlichen Geist verstehen, erhielt sich die platonische Auffassung bis in die Neuzeit hinein. Noch zu Descartes' Zeiten war sie üblich und erfuhr in den Platonischen Studien der Cambridger Philosophenschule eine Neubelebung. Im Anschluss an den Nominalismus, für den die Idee nur im subjektiven Geiste existiert, brach sich allmählich fast überall der veränderte Sprachgebrauch Bahn. Besonders die englische und französische Philosophie hielt an der Bedeutung der Idee (idea, idée) als blosser Vorstellung oder i. w. S. als psychischen Gebildes überhaupt fest, während in der Philosophie des deutschen Idealismus vorübergehend wieder platonisierende Auffassungen auftauchen. Schon Kant definiert die Idee wieder als Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden könne.

Die Verbindung „eingeborene Idee" findet sich der Sache nach zuerst bei Plato, der von Begriffen als *γενόμενοι εὐθύς* spricht (Phædo 75 B), dem Namen nach bei Cicero, der mit verkehrter Uebersetzung aus den stoischen *κοιναὶ ἔννοιαι* die notiones communes sive innatæ hervorgehen lässt.

I.

Die Aufgabe einer Entstehungsgeschichte des Problems der eingeborenen Ideen ist gleichbedeutend mit der Frage nach den dunklen und verhüllten Anfängen der Psychologie und Erkenntnistheorie überhaupt.

Solange die Philosophen nach der Bürgschaft des Aristoteles keinen Unterschied machen zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Erkennens, zwischen Erkennendem und Erkanntem, kann weder von einer eigentlichen Psychologie noch von Erkenntnistheorie die Rede sein. Weder Empedokles noch Demokrit erfassen den essentiellen Unterschied zwischen Wahrnehmung *(αἴσθησις)* und Denken *(διάνοια)*; aber Demokrits Trennung einer *γνώμη γνησίη* und *σκοτίη*, die zwar nur graduell unterschieden sind, weist bereits auf eine Abwendung vom reinen Sensualismus hin. Anaxagoras konzipierte zwar den Begriff des *νοῦς*, ist sich aber über die Entstehung des weltbildenden Geistes nicht klar geworden. So gebührt denn der Sophistik das unbestreitbare Verdienst, den Fragen nach der Entstehung und dem Wert des Denkens und Erkennens zuerst Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Aber erst Sokrates unterschied klar zwischen Wahrnehmung und Denken[1]), und Plato und Aristoteles erhoben diese Unterscheidung zu einem *κτῆμα εἰς ἀεί*.

Plato.

Dass Plato, der Schöpfer der Ideenlehre, auch als Urheber der Lehre von den eingeborenen Ideen zu betrachten sei, ist öfter behauptet als bewiesen worden: sicherlich kann er nur in bedingter Weise und per interpretationem als solcher gelten. Noch weniger aber darf er selbst als Anhänger dieser Lehre bezeichnet werden. Die Platonischen Ideen in ihrer spezifischen Bestimmung als ewige Wesenheiten der Dinge, als metaphysische Verwirklichungen logischer Gebilde, der Gattungsbegriffe, sind ausserhalb und vor aller Er-

[1]) Siebeck, „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen", S. 10.

Digitized by Google

scheinung. Sie schliessen daher von vornherein jede Deutung aus, die ihnen einen Platz in der Erscheinungswelt, im Geiste oder in der Körperwelt, anweist. Damit steht nur scheinbar im Widerspruch, dass die Ideen von Plato als die Bedingungen wissenschaftlicher Gedanken- und Begriffsbildung angeführt werden, denn diese häufig betonte Inkonsequenz löst sich durch die metaphysische Lehre von der *ἀνάμνησις*.

Plato folgt in der Lehre von der Begriffsbildung der Sokratischen Theorie, die den Begriff gleichsam in den Erscheinungen verborgen findet. Aber er geht über diese hinaus, indem er die — von der konkreten Erscheinung verschiedene — Natur des abstrakten Begriffes erkennt. Hieraus zog Plato den Schluss, dass die Gegenstände der Erscheinungswelt nicht die wahren Ursachen oder Urbilder der Begriffe sein können, sondern höchstens die Veranlassung zu ihrer Bildung darbieten. Gleichwohl ist aber nach Plato alles Erkennen nur ein Abbilden des Vorgestellten durch die Sinne; er kennt so wenig eine rein spontane Begriffsbildung, wie das ganze antike Denken überhaupt. Weit entfernt also, als Spiritualist zu erscheinen dürfte hiernach Plato für einen Sensualisten gelten, obgleich er selbst diese Bezeichnung perhorresziert (Phædo 96 B).[1]) Aber von einer psychologischen Erklärung der Begriffsbildung ist bei Plato überhaupt keine Rede.

In die Lücke des offenen Widerspruchs tritt eine metaphysische Erklärung: die Lehre von der Wiedererinnerung *(ἀνάμνησις)*. In einem präexistenten Zustande, so beschreibt Plato den Hergang, hat die Seele die Ideen unmittelbar geschaut und sich begrifflich eingeprägt. Bei Gelegenheit der Erfahrung erinnert sie sich daran und wird sich der Erkenntnis wieder bewusst (Phædo 259 C). Daher ist dann alles Lernen eigentlich ein Wiedererinnern.

Die Seele ist also nicht mit einem ursprünglichen Besitz an eingeborenen Begriffen ausgestattet — diese wären sofort wieder vergessen worden —, sondern die Begriffsbildung erfolgt zwar nicht durch Sinnesorgane, „aber doch in einem der (optischen) Wahrnehmung analog gedachten Akt der Aufnahme der *ἰδέαι* durch die Seele“.[2])

In dieser Weise erklärt es sich, dass die Begriffe, obgleich sie weder fertig noch auch dispositionell eingeboren sind, gleichwohl als

[1]) Peipers, „Erkenntnistheorie Platos“, S. 409.

[2]) Windelband, „Geschichte der griechischen Philosophie“, S. 118.

Digitized by Google

γενόμενοι εὐθύς (Phædo 75 B) bezeichnet werden dürfen. Das Missverständnis, als seien damit fertig eingeborene Vorstellungen gemeint, ist nicht ausgeblieben. Anderseits muss Plato auch von Kantischen Gedanken freigehalten bleiben. Nicht um die apriorische Kenntnis einiger bevorzugter Begriffe oder Kategorien, die in der psychophysischen Organisation des Subjekts angelegt ist, handelt es sich; nach Plato sind alle Begriffe gleicherweise durch den metaphysischen Vorgang bekannt.

In der Geschichte der ideæ innatæ hat besonders der Rationalismus Platos Epoche gemacht. Alle Anhänger der Lehre unterscheiden scharf zwischen δόξα und ἐπιστήμη oder Wahrnehmungs- und Vernunfterkenntnis und hegen ein unbegrenztes Vertrauen in die Macht der Vernunft, während sie sich der Sinnenerkenntnis gegenüber ablehnend verhalten. Damit hängt eng die Hauptschwäche der Lehre zusammen, der gänzliche und principielle Verzicht auf psychologische Analyse und Entwickelung: das schlimmste Erbteil platonischer Philosophie.

Aristoteles.

Darf Plato schlechthin für den Vater alles Rationalismus gelten, so kann Aristoteles als Haupt alles Empirismus bezeichnet werden; mit ihm ist der grosse Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus in die Geschichte der Philosophie eingetreten und seitdem nicht wieder verschwunden. Aber Aristoteles ist keineswegs der extreme Sensualist, als der er oft dargestellt wird.

Seine Stellung in der Erkenntnistheorie ist seit langem eine Streitfrage, und da er selbst keine ausführliche Theorie über den Ursprung und die Entwickelung des Wissens gegeben hat, so wird man voraussichtlich auf völlige Klarheit hierin auf immer verzichten müssen. Allein der Umstand, dass die Gegner der eingeborenen Ideen ihre Beweise vorzugsweise auf die Autorität des Aristoteles stützten, trug ihm bei platonisch gerichteten Geistern den Vorwurf des Sensualismus ein. Der Versuch, ihn für die Lehre von den eingeborenen Ideen in Anspruch zu nehmen, ist denn auch nie gemacht worden, wenngleich er mit grösserem Erfolg als bei Plato hätte zu Ende geführt werden können.

Als Gegner der Ideenlehre und der Präexistenz der Seele hat Aristoteles auch die Lehre von der Wiedererinnerung aufgegeben. In der Theorie der Begriffsbildung geht er auf Sokrates zurück;

Digitized by Google

nur entsteht der Begriff nicht, wie bei diesem, durch synoptische Zusammenfassung, sondern durch Analyse der Erscheinungen, nur lässt er sich nicht von den Erscheinungen trennen, sondern liegt in ihnen. Zwei Wege hat Aristoteles angegeben, auf denen die Begriffe gewonnen werden: die Induktion *(ἐπαγωγή)*, die das Allgemeine aus dem Besonderen abstrahiert und die Beweisführung oder Deduktion *(ἀπόδειξις)*, die den umgekehrten Weg einschlägt.

Aber damit ist nun das Inventar an Begriffen nicht erschöpft. Es giebt oberste Begriffe und Axiome *(ἀρχαὶ ἀποδείξεως)*, die weder aus der Erfahrung abgeleitet werden können, noch durch logische Demonstration beweisbar sind. Man darf zwar diese Begriffe und Grundsätze nicht als fertig eingeborene psychische Inhalte ansehen; immerhin sind sie, wie Aristoteles sich ausdrückt, *δυνάμει* d. h. der Möglichkeit nach, dispositionell im Geiste vorgebildet. Der *νοῦς ποιητικός* hat die Aufgabe, die in ihm liegenden Möglichkeiten zur vollen Entfaltung zu bringen.

Durch eine Art innerer Bestrahlung erhebt der Geist aus eigener Kraft die den sinnlichen Thatsachen zu Grunde liegenden Verhältnisse und Beziehungen ins Bewusstsein. Nur auf die hierin vorausgesetzte Anregung seitens der sinnlichen Wahrnehmung bezieht sich das bekannte Bild von der tabula rasa, das so häufig zum Beweise des aristotelischen Sensualismus herangezogen worden ist.[1])

Zu den unmittelbar bekannten Begriffen rechnet Aristoteles die mathematischen und eine Reihe philosophischer Grundbegriffe. Zu den obersten Grundsätzen, die auf diesem Wege gewonnen werden, gehört der Satz der Identität und des Widerspruchs „Ob diese Principien bloss formale seien, oder auch inhaltlich bestimmte Begriffe (wie etwa der der Gottheit) in dieser Weise erkannt werden, hat Aristoteles nicht untersucht.“ [2])

Hieraus geht hervor, dass man Aristoteles zwar nicht zu den Anhängern der Lehre von den ideæ innatæ zählen darf, dass er aber das Eingeborensein gewisser Anlagen und Fähigkeiten zur Ausbildung bestimmter allgemeiner und notwendiger Begriffe nicht ge-

[1]) Ar. de anima III, 4: ..... *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ· δεῖ δ'οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.* Die Tafel ist nicht gänzlich unbeschrieben, sondern *δυνάμει πώς* schon beschrieben.

[2]) Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, Seite 163.

Digitized by Google

leugnet hat. Es giebt zwar nach ihm kein Wissen ohne Erfahrung, keine *σύμφυτος ἐπιστήμη*, aber nicht alles Wissen stammt aus der Erfahrung.

Aristoteles hat das Verdienst, den psychologisch-genetischen Gesichtspunkt in die Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen eingeführt zu haben, doch lässt er es an einer scharfen Trennung des Psychologischen vom Logischen fehlen. Von dieser Vermischung der Standpunkte ist auch die Lehre von den eingeborenen Ideen dauernd ungünstig beeinflusst worden. Seit Aristoteles glaubt der Psychologismus von der Bestimmung des Wesens und des Zusammenhangs psychischer Vorgänge aus zu Normen der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gelangen zu können. Von Aristoteles rührt auch der ebenso fruchtbare, wie oft verhängnisvoll gewordene Begriff der Möglichkeit her.

Die Stoa.

Von den bedeutenderen Schulbildungen der nacharistotelischen Philosophie verdient allein die Stoa in Rücksicht auf unser Problem eine besondere Erwähnung. Denn obgleich der sensualistische Charakter ihrer Psychologie völlig ausser Zweifel steht, hat sie doch durch ihren Einfluss auf den römischen Eklekticismus und auf die Philosophie der neueren Zeit eine gewisse Rolle für die Lehre der eingeborenen Ideen gespielt.

Die Stoiker betrachten die Wahrnehmung als einen körperlichen Vorgang, der durch Eindruck (*τύπωσις*) der Dinge auf die Seele entsteht und den Begriff als eine Folge des Beharrens dieser Eindrücke im Geiste. Die Seele ist demgemäss eine leere Wachstafel (*χάρτη εὐεργός* oder *ἀνεργός*), die sich bei der Aufnahme von Eindrücken völlig passiv verhält.

Gleichwohl geben nun die meisten Stoiker zu, dass es gewisse Vorstellungen von allgemeiner Gültigkeit giebt, die sogenannten *κοιναὶ ἔννοιαι* (notiones communes) oder *προλήψεις*, Vorstellungen, die bei allen Menschen gleichmässig wiederkehren und daher von der Zufälligkeit bloss subjektiver Erfahrung unabhängig zu sein scheinen. Diese Besonderheit suchen die Stoiker aber nicht daraus zu erklären, dass sie diese Vorstellungen für eingeboren halten, sondern sie versuchen dieselbe auf metaphysischem Wege verständlich zu machen. Wie L. Stein nachgewiesen hat[1]), waren es nämlich weder psycho-

[1]) L. Stein, „Psychologie und Erkenntnistheorie der Stoa", II, S. 233.

Digitized by Google

logische noch erkenntnistheoretische Erwägungen, die zu der Annahme der *κοιναὶ ἔννοιαι* führten, sondern Gründe metaphysischer Natur. Es schien, als könnte die Vorstellung von Gott und der Glaube an eine Vorsehung nicht auf erfahrungsmässige Weise entstanden sein. So glaubten denn die Stoiker ein metaphysisches Problem auch mit metaphysischen Mitteln lösen zu sollen.

Im Weltenraume, so lautet ihre Lehre, sind vernünftige Keime *(λόγοι σπερματικοί)* zerstreut, die gewisse Ansätze zum Wissen in sich haben. Auch die menschliche Seele *(πνεῦμα)*, als ein Ausfluss der Weltseele *(ἀποῤῥοία)*, trägt solche Keime in sich, z. B. eine Ahnung ihres Ursprungs in Gott.

Ob diese Dispositionen der Seele inhaltlich bestimmt zu denken sind oder — was wahrscheinlicher — bloss formale Bedingungen darstellen, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls haben diese Ansätze zum Wissen mit fertig ausgebildeten Bewusstseinsinhalten, die der Seele eingeboren sind, nichts zu thun.

Ob dagegen Cicero oder Philon die stoischen *κοιναὶ ἔννοιαι* in diesem Sinne verstanden haben, steht nicht fest, wenngleich die Bezeichnung notiones innatæ statt communes bei ihnen gebräuchlich ist. Zeller und Windelband sind für, Hirzel [1]) und Stein gegen diese Auffassung.

Inwieweit überhaupt spätere Entwickelungen des Stoicismus über den reinen Sensualismus der Anfangszeit hinauskamen, kann hier nicht entschieden werden. Hat doch gerade die Vieldeutigkeit der Meinungen in der Geschichte der eingeborenen Ideen Epoche gemacht! Noch Locke verwechselt die *κοιναὶ ἔννοιαι* mit eingeborenen Grundsätzen (H. U. I, 2, 1). Auf den Stoiker Kleanthes ist die Verwendung der tabula rasa in streng sensualistischem Sinne zurückzuführen. Wahrscheinlich ist auch der Satz: Nihil est in intellectu etc. von Stoikern geprägt worden.

Mittelalter.

Neben Aristoteles und Plato sind Augustin und Thomas v. Aquin die einflussreichsten Philosophen des Mittelalters. Ihre Ansichten können nur kurz berührt werden, denn einmal fehlt es überhaupt noch an eingehenderen Untersuchungen über diesen Zeitraum, dann ist auch das Interesse an diesen Philosophen aus dem Grunde ein

[1]) Hirzel, „Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften."

Digitized by Google

geringeres, weil ein Einfluss derselben auf Descartes' Wiederaufnahme der ideæ innatæ ausgeschlossen erscheint.

Das Mittelalter hatte weder Lust noch Musse, eigene erkenntnistheoretische und psychologische Forschungen zu machen. Augustin hat keine zusammenhängende Erkenntnistheorie entwickelt, und schon deshalb bleiben seine Anschauungen in Betreff der eingeborenen Ideen unklar. Im Wesentlichen Platoniker, lehrt er, dass die Seele das Wissen gewinne, indem sie, wie schon Plotin meinte, mit dem intelligiblen *νοῦς* in Verbindung tritt. Auch die Lehre von der *ἀνάμνησις* findet in ihm einen Vertreter; später giebt er diese Lehre auf, weil sie von der Seelenpräexistenz ausgehend dem christlichen Glauben widerspricht. Statt dessen identifiziert er dann den *νοῦς* mit Christus, der dem Menschen im tiefsten Innern gegenwärtig ist und ihm die Existenz allgemeiner und notwendiger Ideen verbürgt. Durch diese Lehre hat Augustin vor allem dazu beigetragen, die Lehre von den ideæ innatæ in der ersten Hälfte des Mittelalters zurückzudrängen.

Tritt bei Augustin und seinen Nachfolgern die aktive Seite des erkennenden Geistes hinter der passiven zurück, so vertritt die Scholastik den entgegengesetzten Standpunkt. An sich zwar lag in den Lehren des Nominalismus und Realismus wenig Nötigung zu psychologischer Forschung, da beide Schulen von der Meinung ausgingen, dass die Kenntnis der psychologischen Entstehung der Erkenntnis zur Lösung ihrer Fragen nichts beitrage. Indessen neigt der Nominalismus im Ganzen zum Sensualismus, der Realismus zur Annahme eingeborener Ideen. Eine Spur von Nativismus enthält die Lehre vom habitus principiorum. Im Anschluss an Aristoteles unterschied sie zwischen fertig eingeborenen Begriffen und ersten Wahrheiten, welche sie auch als natürliche Wahrheiten (lumine naturali) bezeichnete. Was unter diesen a natura oder a Deo gegebenen Wahrheiten im Gegensatz zu blossen Begriffen, die aus der Erfahrung stammen, zu verstehen sei, darüber ist der scholastische Aristotelismus sich niemals klar geworden.

Thomas von Aquin ist auch darin Aristoteliker, dass er als ausdrücklicher Gegner der eingeborenen Ideen auftritt. Das Motiv seiner Gegnerschaft bietet ihm die Meinung, dass durch Annahme derselben der thatsächlich bestehende Zusammenhang zwischen begrifflichem Denken und blosser Sinneswahrnehmung verhüllt werde. Wie er im Streite zwischen Nominalismus und Realismus eine Mittelstellung vertritt, so sucht er auch hier durch die Annahme der Lehre

Digitized by Google

vom habitus principiorum zwischen den Extremen auszugleichen. Der intellectus agens erzeugt zwar die Begriffe mittelst der Empfindungen, aber zugleich löst er die in und mit diesen gegebenen Beziehungen auf, welche den unmittelbar einleuchtenden Inhalt der höchsten Principien enthalten. Diese besondere Thätigkeit des *νοῦς* ist demnach kein besonderes apriorisches Vermögen, sondern eine natürliche Leistung, die ihre Abhängigkeit von aristotelischem Vorbilde nicht verleugnet. Andere Scholastiker fassen den habitus principiorum nicht als Vermögen neben der allgemeinen Denkkraft, und diese Ansicht scheint auch Descartes nicht fremd geblieben zu sein.

Digitized by Google

II.

Descartes.

Es scheint in der Ahasverusnatur philosophischer Probleme begründet zu sein, dass sie nach zeitweiligem Verschwinden aus dem Gedächtnisse, immer wieder zu dem grübelnden Verstande zurückkehren. So ist denn Descartes, der in der neueren Philosophie als der eigentliche Schöpfer der Lehre von den eingeborenen Ideen gilt, zwar selbständig in der Begründung und Deutung der Lehre, in der allgemeinen Auffassung aber sicherlich von der Scholastik abhängig. Die Lehre von den ideæ innatæ spielt in den Darstellungen des Descartischen Systems eine viel umstrittene und auch wohl viel überschätzte Rolle; um so wichtiger os ist für eine vorurteilsfreie Forschung ihrer Abkunft und Stellung im Zusammenhang der übrigen Lehren nachzuspüren, und wenn erforderlich, Streit und Schätzung auf das richtige Mass herabzustimmen.

Um gleich von vornherein das Missverständnis abzuwehren, als sei jemals ein grosser Philosoph so wenig Psychologe gewesen, um ohne schwerwiegende Gründe das Eingeborensein fertiger Bewusstseinsinhalte zu behaupten, ist vor allem Nachdruck darauf zu legen, dass der Ausgangspunkt des Descartischen Philosophierens erkenntniskritischer Natur war. Der Ausgangspunkt, nicht die Veranlassung! Diese bildete vielmehr die tiefe Unzufriedenheit mit den Resultaten des Erkennens, mit dem bereits erworbenen Wissen. Aber indem nun Descartes dieses Wissen und die Erkenntnismittel einer Prüfung unterzieht — Prüfung aber ist Kritik — indem er es zu werten, abzuschätzen unternimmt, stellt er sich auf einen Standpunkt, der ihn direkt als Vorgänger Kants erscheinen lässt. Nicht Locke, sondern Descartes verdient den Namen eines Begründers der Erkenntniskritik. [1])

[1]) Natorp hat (Desc. Erkenntnisth. 1882), wenn auch nicht widerspruchslos (Stock, D's. Grundlage d. Philos. 1889), so doch m. E. in der Hauptsache siegreich den Nachweis geführt, dass Desc. als Vorläufer Kants zu betrachten sei. Baumanns Kritik Natorps (Philos. Monatshefte XVIII)

Digitized by Google

Descartes also geht aus von der Geltung — oder vielmehr von dem absoluten Zweifel an der Geltung des Wissens, und so stark ist dieser Zweifel, dass ihm sogar der rationalistische Glaube an die Gewissheit mathematischer Einsichten zum Opfer fällt. Auf dem Wege des Zweifels sucht Descartes die Wahrheit — und es ist nicht seltsam, dass er sie hier findet, nicht die *absolute*, aber die für uns allein mögliche, menschliche Wahrheit. Der absolute Zweifel und die menschlich erreichbare Wahrheit sind ganz das Gleiche, nur einmal in positiver, einmal in negativer Sprache. Der *absolute* Zweifel ist eben das ganz Gewisse, ganz Sichere, denn am Zweifel zu zweifeln, das nennt Descartes keinen menschlichen, sondern nur noch metaphysischen Zweifel. Das *δος μοι που στω* ist gefunden: Wir sind Zweifler. Dubito, cogito, ergo sum.

Die Selbstgewissheit des Zweifelns und Denkens ist der Ausgangspunkt der wahren Philosophie; von hier aus muss es möglich sein, ein ganzes System von sicheren, unbezweifelbaren Vernunftwahrheiten abzuleiten. Das war das Ideal der an der Mathematik gewonnenen Methode des Rationalismus. Die „wundervolle" Erkenntnis, von der Descartes seinen Freunden berichtet hatte, wurde hier preisgegeben.

Um aber unter den erworbenen Erkenntnissen die wahren von den falschen richtig zu sondern, dazu bedurfte es eines Wertmassstabes, eines Kriteriums, und dieses konnte nur ein Merkmal der gefundenen Wahrheit sein. So ergab sich das Gewissheitsprincip der clara et distincta perceptio.

An diesem Punkt angelangt, sah sich Descartes plötzlich neuen und unüberwindlichen Schwierigkeiten gegenübergestellt. Ich finde in mir mancherlei Vorstellungen, und unter diesen weisen eine grosse Zahl auf eine ausser mir befindliche Aussenwelt hin. Die Natur der Erkenntnisquelle, meines natürlichen Erkenntnisvermögens (lumen naturale), dem ich die Einsicht des cogito, ergo sum verdanke, sowie das aus dieser geschöpfte Kriterium, gestatten aber nicht aus dem Umkreis des Bewusstseins hinauszugehen. Vom Denken und vom denkenden Sein gelange ich niemals zum realen Sein; es fehlt jedes

---

zeigt lediglich, dass das erste Aufblitzen des kritischen Gedankens — die ganze neuere Philosophie ist durch den erkenntnistheor. Standpunkt ausgezeichnet — mit dem vollendeten Gedankenbau Kants nicht zu vergleichen ist. Die historische Gerechtigkeit wird und muss Kant den Ruhmestitel des ersten systematischen Erkenntniskritikers belassen.

Digitized by Google

Mittel die Wahrheit jener Vorstellungen zu erproben. So wenig die Mathematik etwas über die reale Existenz ihrer Denkinhalte ausmachen kann, so wenig gelingt es dem Selbstbewusstsein, die reale Existenz des Ich nachzuweisen. Der Solipsismus schien unvermeidbar.

In dieser Bedrängnis sieht Descartes keine andere Auskunft, als auf das alte Hülfsmittel der Scholastik, den recursus ad Deum, zurückzugreifen. Gott muss existieren, um die Realität der Aussenwelt verbürgen zu können. Gott ist, vom Standpunkt der Erkenntnistheorie Descartes' aus betrachtet, lediglich ein in allen Nöten auftauchender „Gott aus der Maschine", der alles zu gutem Ende führt. Gott ist auch die nachträgliche Stütze für die Wahrheit des cogito, ergo sum, woran — wie bemerkt — immer noch ein metaphysischer Zweifel möglich war. Kurz, Gott und Selbstbewusstsein sind die beiden Pole des Descartischen Systems, eines aus dem anderm ableitbar und beide sich gegenseitig stützend (Pr. ph. I. 76). Die alte Formel des Augustin war auch hier wieder lebendig geworden. [1])

Es liegt nicht in unserer Aufgabe, das Richtige und Falsche dieses Gedankenganges, der sich so oder ähnlich in Descartes' Geiste abgespielt haben muss, zu untersuchen, zeigte er doch nur den Weg, der Descartes zu der Annahme von eingeborenen Ideen führen musste.

Alles Gedachte, soweit es objektive (-Vorgestellte) Realität in unserm Denken besitzt, wird Idee genannt. Zunächst kann uns Gott demnach nur als Idee bekannt sein. Nun haben wir die Klassen der ideæ adventiciæ und der ideæ a me ipso factæ. Die ideæ adventiciæ stammen aus den Sinnen und weisen wieder zurück auf die Sinnenwelt, deren Realität uns das Dasein Gottes gewährleisten soll; unmöglich kann demnach Gott selbst eine idea adventicia sein. Ebensowenig kann die Gottesidee eine idea a me ipso facta sein, denn diese Ideen hängen von der Beschaffenheit meiner Natur ab, die durch ihren Zweifel Veranlassung unserer Ungewissheit in Bezug auf die Realität der Aussenwelt wurde. Wenn Gott unserm Glauben an die Aussenwelt zur Gewissheit verhelfen soll, so liegt in seinem Begriff weit mehr vorgestellte Realität, als wir den ideæ factæ mitteilen können. Wenn die Gottesidee aber weder eine idea adventicia noch eine idea facta ist, so giebt es zweifellos noch eine dritte

[1]) Bei Desc., auch sonst ausgesprochener Neigung zum Dualismus braucht man hierin keinen Zirkel zu erblicken.

Digitized by Google

Klasse von Ideen, deren Existenz unabhängig von der Erfahrung ist: die ideæ innatæ. Die Gottesidee ist und kann nur eine idea innata sein.

Der so skizzierte Gedankengang Descartes' zeigt deutlich die Stellung der eingeborenen Ideen im Zusammenhange des Systems. Zunächst wird klar, dass die Lehre ohne jede Rücksicht auf Bedenken psychologischer Herkunft ausgeführt wurde. Dann aber zeigt sich auch, dass sie weder im Mittelpunkte des ganzen Systems steht, wie Ed. Grimm annimmt,[1]) noch dass sie ein ganz nebensächliches Lehrstück neben der Lehre von lumen naturale darstellt, wie G. Geil meint[2]): *Sie bildet vielmehr das wesentliche Uebergangs- und Bindeglied zwischen dem natürlichen Erkenntnisvermögen und Gott, den beiden Stützen der Descartischen Spekulation.*

Hieraus ist es einerseits zu erklären, dass im Discours de la méthode die ideæ innatæ überhaupt keine Erwähnung finden, was bei einer centralen Wichtigkeit des Begriffs ausgeschlossen sein müsste, als es anderseits begreiflich wird, weshalb er gerade bei Gelegenheit der Gottesbetrachtung (med. III) eingeführt wird.

Eine Untersuchung über die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes darf an der Lehre vom lumen naturale nicht vorübergehen, umsoweniger als eine erschöpfende Definition dieser Begriffe von Descartes nicht gegeben worden ist.[3]) Die Stellung der beiden Lehren zu einander ist denn auch vielfach Meinungsverschiedenheiten ausgesetzt gewesen. Grimm (a. a. O.) hält lumen naturale und ideæ innatæ für zwei ganz verschiedene Erkenntnisquellen; Kolligs,[4]) Klöpel u. a. halten sie für nur eine einzige Quelle. Als eine dritte Ansicht lässt sich demgegenüber die Behauptung aufstellen, dass hier ein und dieselbe Erkenntnisquelle teils in erkenntnistheoretischer, teils in psychologischer Beleuchtung erscheint. — eine unklare Mittelstellung, von der keine Parteinahme an den Problemen des Eingeborenseins völlig frei zu sein scheint.

---

[1]) Ed. Grimm, D.'s Lehre v. d. eingeb. Ideen, Jena 1873.

[2]) G. Geil, Ueber die Abhängigkeit L.'s von D., Strassb. 1887.

[3]) Dass, wie Grimm ausführt, diese Unterlassung für das l. n. kein Missverständnis habe erwecken können, da der Begriff von der Scholastik her verständlich und üblich gewesen sei, kann nicht zugestanden werden. Er selbst räumt gleich darauf ein, dass Desc. mit der Scholastik zwar wohl vertraut, aber nicht von ihr abhängig sei. Auch diese Behauptung ist nicht aufrecht zu erhalten. Vgl. die histor. Bem. ü. d. l. n. bei B. Klöpel, D. l. n. bei Desc., Lpz. Diss. 1896.

[4]) Kolligs, Desc. Ansichten ü. d. Urspr. unserer Vorstellungen, 1892.

Digitized by Google

Wir verdanken dem *lumen naturale* eine Reihe von Grundsätzen (notiones)[1]) die unter dem Namen der veritates primæ oder æternæ, prima principia, primæ notiones, notiones communes, axiomata eingeführt werden. Ihre Zahl steht nicht fest. Descartes spricht von *der* Wahrheit des natürlichen Lichtes, — das cogito, ergo sum ist gemeint — dann von einigen, ja unzähligen Wahrheiten dieser Erkenntnisquelle. Schon aus diesem Grunde ist ihre Aufzählung unmöglich, aber sie ist auch nicht erforderlich, denn die notiones fallen uns ein, so oft sich Gelegenheit dazu bietet (Pr. ph. I,13)[2]). Als Beispiele solcher Wahrheiten seien genannt: ex eo, quod dubito, sequitur me esse; facta infecta fieri non possunt; ex nihilo nil fit oder quod nihil nequeat esse causa efficiens nullius rei (Satz der Kausalität); impossibile est, idem simul esse et non esse (Satz der Identität); id, quod est perfectius ab eo, quod est minus perfectum, ut a causa efficiente et totali non potest produci; nihili nulla sunt attributa u. s. w.

Ein Teil dieser Sätze stellt sich als inhaltliche oder materiale Erkenntnis unserer selbst dar, so z. B. das sum cogitans und der Satz, dass die wirkende Ursache mindestens soviel Realität besitzen müsse als die Wirkung dieser Ursache, nebenbei die Descartische Fassung des alten scholastischen Satzes causa æquat effectum, der im sog. Descartischen Gottesbeweise die Hauptrolle spielt. Ein zweiter, grösserer Teil wird durch die logischen Axiome gebildet. Diese sind unbewiesene, weil unbeweisbare Voraussetzungen des Urteilens, Postulate unseres Erkenntniswillens, wie der Satz der Identität u. s. w. (propositiones per se notæ, Rat. m. g. d.). Descartes anticipiert bekanntlich die moderne Lehre, wonach der Urteilsakt kein blosser Verstandesakt, sondern auch ein Willensakt ist.

Die Unterscheidung zweier Arten von Principien des l. n. geht auf Descartes selbst zurück. Er schreibt Ep. I. 118: aliud notio communis ad probandam entium existentiam. . . . non ad existentiam investigandam, sed huiusmodi ratiocinatione firmandam . . . z. B. impossibile est, ut illud quod est non sit . . . aliud ens, cuius existentia nobis sit notior ullorum aliorum entium existentia, ita ut principii loco apud nos esse possit ad ea cognoscenda, z. B. quod

[1]) Notio heisst Grundsatz, nicht Begriff, als Uebersetzung der *προλήψις*, bei Cic. top. 7,31.

[2]) Die hauptsächlichsten bei Baumann, Lehre von Raum, Zeit und Mathem. in d. n. Philos., S. 73.

Digitized by Google

anima nostra existit, quia nihil est, cuius existentia nobis sit notior. Im Anschluss an diese Stelle nennt Grimm [1]) formale oder logische Principien solche, die, wie der Satz der Identität, unsere Erkenntnis vom Sein nicht vermehren, sondern nur nachträglich stützen; materiale oder metaphysische Principien dagegen solche, die die Existenz zu erweisen behülflich sind. Diese Unterscheidung ist unrichtig. Das l. n. gewährt keine Principien des wirklichen Geschehens, keine Erkenntnis von Gegenständen der Aussenwelt, es gewährt nur logische, keine metaphysischen Principien. Die Vermehrung der Erkenntnis durch die Materialprincipien bezieht sich nur auf die gegenständliche Erkenntnis unserer selbst, auf die logische Wirklichkeit, die essentia i. Ggs. zur existentia, während die Formalprincipien nur den Erkenntniswert der Tautologie besitzen, die unsere Kenntnis zwar nicht vermehrt, aber unsere Unkenntnis vermindert. Um der Verwechslung aus dem Wege zu gehen, spricht man daher besser von Erweiterungs- und Erläuterungssätzen des lumen naturale.

Die logische Natur des l. n. erhellt aus folgenden Belegstellen. Aeternæ veritates nullam existentiam extra cogitationem nostram habent (Pr. ph. I, 48). . . nullum unquam obiectum posse attingere, quod non sit verum quatenus ab ipsa attingitur, h. e. quatenus clare et distincte percipitur (I, 30). Ratio formalis, propter quam rebus fidei assentimur, . . . consistit in lumine quodam interno (Resp. ad obj. II). Dagegen kann nicht in Betracht kommen, dass Desc. in der obenerwähnten Briefstelle von Principien spricht, deren existentia nobis notior sit ullorum aliorum entium existentia. Mit dem Satze quod anima nostra existit ist nämlich nichts anderes gemeint als das cogito, sum. Keineswegs kann, wie Klöpel meint, die anima, d. h. also eine Vorstellung, als Princip bezeichnet werden. Vielmehr ist diese, wie wir sehen werden, eine idea innata. Wenn Descartes daher selbst gelegentlich Vorstellungen als Principien bezeichnet, so tritt hier die schon oben gerügte Verwechslung der logischen und psychologischen Termini auf, die sich auch anderweitig bemerkbar macht.

Ebensowenig hat Klöpel mit der Behauptung Recht, dass die idea Dei und das liberum arbitrium Materialprincipien des l. n. seien. Ersteres geht schon daraus hervor, dass das l. n. als eine Gabe Gottes bezeichnet wird (Deum autorem habet), ferner sind die

[1]) A. a. O. Ebenso D. Oprescu, D.'s Erktsth., Göttingen, 1890, B. Klöpel, a. a. O.

Digitized by Go

Sätze des l. n. so gewiss, dass selbst Gott ihre Gewissheit nicht zu erschüttern vermag. Gott ist daher nicht selbst ein Princip, sondern idea innata. Was die Willensfreiheit angeht, so heisst es zwar Med. VI. 33: lumine naturali manifestum est, perceptionem intellectus præcedere semper debere voluntatis determinationem. Allein das genügt nicht, um die Willensfreiheit als Princip des l. n. aufzuführen. An einer andern Stelle, Med. IV, wird die Willensfreiheit wie der Urteilsakt beschrieben: neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo sive quia Deus intima cogitationis meæ ita disposuit, tanto liberius illam eligo. Weder beim Willens- noch beim Urteilsakt steht die Entscheidung völlig frei, sie ist vielmehr an Voraussetzungen geknüpft. Neben diesen auch den Akt selbst als Princip zu bezeichnen, erscheint mindestens fragwürdig. Uebrigens sind Descartes' Auslassungen über diesen Punkt lückenhaft. Es giebt Willensfreiheit, weil wir sie alle in uns erfahren: vielleicht verdient sie daher den Namen einer natura simplex, wovon noch später die Rede ist.

Ueber die Natur der notiones communes giebt Descartes an verschiedenen Stellen Aufschluss.

Die ewigen Wahrheiten sind nicht in jedem Augenblick fertig im Bewusstsein vorhanden. Notandum est eas omnes res, quarum cognitio dicitur nobis esse a natura indita, non ideo a nobis expressa cognosci (De præf. libr. Ultraj., p. 91). Aus dieser Stelle geht auch hervor, dass das Eingeborensein der Principien nicht in psychologischem, sondern in apriorischem Sinne zu verstehen ist, obgleich Descartes selbst gelegentlich in den Fehler verfällt von innata principia oder notiones innatæ zu sprechen. Denn: A natura indita heisst propriis ingenii viribus cognoscere posse (Resp. VII. 84). Die Principien haben also zwar ihren Sitz im Geiste (in mente nostra sedem habent; mentibus nostris ingenitum), sie sind aber nicht eingeboren, sondern, wie Grotius sagt, *σύμφυτοι*, im Geiste angelegt, a priori.

Die Mittel der Gewinnung der Grundsätze aus dem lumen naturale sind die intuitio und die demonstratio, beide Methoden zusammen bilden die meditatio. Daher heisst es (Pr. ph. Vorr.) Notiones continet adeo luce propria claras, ut absque *meditatione* acquiri possint. Da jedoch die wichtigeren Materialprincipien (Erweiterungssätze) durch intuitio, die Formalprincipien (Erläuterungssätze)

Digitized by Google

durch demonstratio gefunden werden, so sagt Descartes metaphorisch — statt der Sache das wichtigste Mittel ihrer Gewinnung setzend — lumen naturale sive intuitus mentis. Und a. a. O. Ep. II, 52: Pro certo habeas nihil esse in Metaphysica mea, quod non credas esse vel lumine naturali notissimum vel accurate demonstratum.

Das l. n. ist nichts ausser seinen Wahrheiten, es ist kein besonderes Vermögen, sondern nur ein Sammelname für sämtliche Principien. Vis intelligendi = intelligere (Med. IV, 33), entsprechend lauten die Varianten facultas cognoscendi (Pr. ph. I, 30), naturalis cognitio, magna lux in intellectu. Das lumen naturale und seine Sätze bilden also die logisch ursprüngliche Voraussetzung aller demonstrativen Erkenntnis, im gleichen Sinne, wie der Raum und seine Axiome die Voraussetzung der Geometrie bilden.

Vom l. n. als der facultas cognoscendi oder intelligendi ist wohl zu unterscheiden die mens oder facultas cogitandi. Jenes bezeichnet die logische oder Urteilsfähigkeit, diese die psychologische oder Vorstellungsfähigkeit. Descartes macht den Kardinalfehler des englischen Empirismus nicht mit, der seit Bacon zwischen Urteilsfähigkeit und Denkfähigkeit nicht zu unterscheiden verstand.

Bei Descartes ist demnach das l. n. ein erkenntnistheoretisches Lehrstück. Er tritt damit in Gegensatz zu der Scholastik, die den Begriff geprägt hatte.[1]) Während bei Melanchthon und Suarez dem lumen naturale das lumen supernaturale gegenübersteht, aber als besondere Domäne der theologi, deren die philosophi carent, kennzeichnet sich Descartes als philosophus, indem für ihn umgekehrt die ratio, propter quam rebus fidei assentimur im lumen naturale besteht. Nicht in der Offenbarung, sondern in der Selbstgewissheit des denkenden Ich liegt ihm die höchste erreichbare Gewissheit. Hierin beruht der Kriticismus Descartes'. Wenn daher die Theologen seiner Zeit in ihm den geborenen Gegner des Glaubens witterten, so sahen sie tiefer als moderne Beurteiler, die diese Gegnerschaft in Abrede stellen.

Wie wenig dagegen die Scholastik zwischen Psychologie und Erkenntnisthorie unterschied, zeigt Melanchthon (Corp. Ref. XIII, 144): in mentibus lux quædam est, qua numeramus etc. Hanc *lucem* esse

[1]) Eine eingehendere historische Betrachtung des lumen naturale-Begriffs kann aus diesem Grunde erspart bleiben; bei seiner grossen erkenntnistheoretischen Bedeutung gehört eine ausführliche Darstellung zu den wichtigeren Desideraten der Philosophiegeschichte. Vergl. Klöpel a. a. O.

Digitized by Google

notitias divinitus sparsas in mentibus nostris recte dicitur. Auch die notitia Dei gilt ihm als notio communis. Während ferner die Erfahrung bei Melanchthon noch als das Ergebnis der Thätigkeit des l. n. bezeichnet wird, steht die Sinnenerkenntnis für Descartes im Gegensatze zum l. n., ebenso wie die impetus naturales (vergl. S. 22). Das l. n. steht also — um es zusammenzufassen — gegenüber dem lumen supernaturale, der mens oder der Sinnenerkenntnis und den impetus naturales.

Die Lehre vom lumen naturale, wie sie hervorgegangen aus dem Glauben an die Kraft der ratio und die objektive Vernünftigkeit der Welt, baut auf die Gewissheit der Methode, wie aller Rationalismus. Sie bedeutet Descartes' Absagebrief an den Sensualismus, dem er selbst eine Zeit lang angehört hatte und von dem er mit den Worten scheidet: . . . minime decere hominem Philosophum . . . magis fidere sensibus, hoc est inconsideratis infantiæ suæ præiudiciis, quam maturæ rationi.

Die hervorragende Stelle, die das cogito, sum als Princip des lumen naturale einnimmt, lässt es nicht ausgeschlossen erscheinen, dass Descartes im Grunde genommen mit dem lumen naturale die Kantische Lehre von der reinen Apperception vorwegnahm. So hat Natorp[1]) nicht Unrecht, wenn er behauptet, dass Descartes' Lehre, scharf aufgefasst, den Grundgedanken enthält, welcher, konsequent zu Ende gedacht, auf die Kantische Position hinausführt.

Ich wende mich nunmehr zu den *ideæ innatæ*. Ueber ihr Wesen und ihre Bedeutung war schon zu Descartes' Zeiten heftiger Streit und es ist nicht zu verkennen, dass Descartes keine unzweideutige Erklärung über sie gegeben hat. Im ganzen lässt sich in den späteren Aussprüchen ein Fortschritt zu immer mehr aprioristischer Auffassung unschwer nachweisen. Mitbedingt ist dieser Wechsel jedenfalls durch die zunächst unbeabsichtigte Wirkung, die gerade diesem Teile der Descartischen Lehre zu Teil wurde, welche hinwieder durch die der Zeit noch ungewohnte terminologische Verwertung des Ideenbegriffs verursacht war. Galt doch Descartes weiteren Kreisen geradezu als Vater der eingeborenen Ideen!

Es ist oben gezeigt worden, wie der Begriff Gottes die Veranlassung wurde, eine neue Klasse von Ideen in den ideæ innatæ auf-

[1]) Natorp, „Descartes' Erkenntnistheorie", Marburg, 1882, S. 43.

Digitized by Google

zustellen. Gott und das Ewige im Menschen überhaupt müssen vom Natürlichen, das durch die ideæ adventiciæ und die ideæ a me ipso factæ repräsentiert wird, abgesondert werden. Gott ist denn auch die hauptsächlichste idea innata, das Vorbild der ganzen Gattung. Von ihr heisst es, dass Gott sie dem Geiste eingeprägt habe, damit sie gleichsam das Zeichen sei, das der Künstler seinem Werke aufdrückt.

Daneben treten nun aber eine ganze Reihe anderer Ideen auf, die wegen ihrer ausgezeichneten Eigenschaften — der clara et distincta perceptio, ihrer wahren, ewigen und unveränderlichen Natur (Med. V, 31, Pr. ph. I, § 15, 22, Resp. I, p. 54, Resp. II, p. 72) — den Anspruch auf den Titel der idea innata erheben. Ausser der Gottesidee werden an verschiedenen Stellen der Descartischen Schriften aufgeführt: Die Idee des Ich oder der Seele (Med. III, Pr. ph. I, 75), die Ideen der Mathematik, z. B. des Dreiecks und anderer geometrischer Figuren, ja späterhin sogar die Ideen des Schmerzes, der Farben und Töne (Not. in progr. p. 185).

Schliesslich ist alles eingeboren, was im Geiste ist, mit Ausnahme der äusseren Gelegenheitsursache. Nihil est in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati non fuerit innatum (præter causam occasionalem). (Not. in pr. p. 185.)

Während in den Meditationen Schmerz, Farbe u. s. w. noch als verworrene Vorstellungen aufgeführt werden, von denen es zweifelhaft ist, ob sie nicht durch wirkliche Dinge verursacht werden, gelten sie in den Principien als ideæ innatæ. Von hier aus gesehen, erscheint es dann keineswegs als Seltsamkeit, wenn Descartes gelegentlich behauptet, auch die Vorstellung weiss sei eingeboren. Die Frage Klöpels (a. a. O. S. 29), ob es auch eingeborene Vorstellungen körperlicher Dinge gebe, ist demnach mit Ja zu beantworten, weil zwischen körperlicher und geistiger Substanz gar keine Beziehung bestehen kann.

Sind hiernach eigentlich alle Ideen eingeboren, so ist damit natürlich die Dreiteilung der Ideen (Med. III) hinfällig geworden. Sie giebt sich mehr als gelegentliche Klassifikation ohne systembildenden Wert. Die rhetorische Frage Descartes', ob man nicht alle Vorstellungen als innatæ, adventiciæ oder a me ipso factæ bezeichnen könne, beseitigt sie fast im gleichen Atemzuge.

Verkehrt ist es, das cogito, ergo sum als idea innata zu bezeichnen, wie Grimm und Oprescu versuchen. Descartes bezeichnet diese Erkenntnis ausdrücklich als propositio (Pr. ph. I, § 10). Die

Digitized by Google

gleiche Stelle gewährt uns Aufschluss über eine Reihe von Begriffen, die ebenfalls fälschlich oft als ideæ innatæ aufgeführt werden.

Es sind die schon erwähnten naturæ simplices oder primitivæ. Darunter cognitio, cogitatio, dubium, ignorantia, voluntatis actio (Reg. XII), duratio, ordo, numerus (Pr. ph. I, 48), existentia (Ep. I. 29), veritas. Man darf sie nicht als Erkenntnisse bezeichnen, denn unmöglich können der ersten Erkenntnis, dem cogito, sum, noch frühere vorausgehen. Die naturæ sind vielmehr durch innere Erfahrung oder eigenes Erlebnis unmittelbar gegeben und einer Erklärung nicht mehr zugänglich (Pr. ph. I. 3). Nam quod intelligam, quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, hæc non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura. Und: cum sic dico me ita doctum esse a natura, intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine mihi ostendi esse verum, quæ duo multum discrepant (Med. III). Die naturæ simplices oder puræ sind demnach nicht durch Intuition des l. n. bekannt, wie Klöpel (a. a. O.) annimmt, indem er sich auf Reg. VI beruft. Baumann hat nachgewiesen, dass die Regulæ ad directionem ingenii nur in zweiter Linie zur Erklärung herangezogen werden dürfen.[1])

Wahrscheinlich als natura simplex ist auch die Idee der Verbindung zwischen Seele und Leib (humanæ animæ a corpore distinctio) zu bezeichnen, die (nach Ep. I. 29) häufig als idea innata aufgefasst wird.

Die ideæ innatæ gewähren als solche ebensowenig wirkliche Existenz wie die Einsichten des lumen naturale, sie können sie gewähren in Verbindung mit diesem, wie die idea Dei, die notwendige Existenz besitzt, während jenen nur mögliche Existenz zugeschrieben wird (Resp. I, 60). Erst die veracitas Dei verbürgt auch ihre Realität (Meth. p. 24).

Hat Descartes unter den ideæ innatæ wirklich fertig eingeborene Ideen verstanden? Es ist kein Zweifel, dass er von Anfang an so verstanden worden ist, und wahrscheinlich hat er sich erst unter dem Druck dieser Ansichten zu einer erheblichen Modifikation seiner Ausführungen veranlasst gesehen. So aber, wie diese jetzt vorliegen, wird man schwerlich an einer Behauptung vorbeisehen können, die an nachdrücklicher Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt. Non

[1]) J. Baumann, „Fichtesche Zeitschrift für Philosophie", Bd. 53, Heft 2.

Digitized by Google

enim unquam scripsi vel iudicavi mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi.

Aber auch abgesehen davon, beweist schon der grosse Umfang, zu dem die Zahl der eingeborenen Ideen allmählich anwächst, dass die Eigenart derselben nicht sowohl in dem Fertiggegebensein, als vielmehr in ihrer völligen *Spiritualität*[1]) beruht. Hierauf weisen die wenigen Stellen, die sich mit der psychologischen Seite der ideae innatae beschäftigen. So z. B. Med. III: Neque enim illam (sc. ideam Dei) ex sensibus hausi nec unquam non exspectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae etc. Ebenso: Neque enim, ut scias, idea Dei formatur a nobis successive ex perfectionibus creaturarum ampliatis: sed tota simul ex hoc, quod ens infinitum omnisque ampliationis incapax mente attingamus (Resp. V, pag. 68), denn non necesse est, ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem (med. V). Freilich geht auch aus dieser Stelle hervor, dass Descartes an eine psychologische Bildung der Gottesidee, wie sie Locke (und auch diesem, wie später gezeigt wird, nicht immer) vorschwebte, nie gedacht hat.

Gegen ein fertiges Eingeborensein der ideae innatae sprechen folgende Stellen:

Denique cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus eam nobis semper obversari, sic enim nulla prorsus esset innata, sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi (Resp. III, p. 102). Sed notandum est actuum quidem sive operationum nostrae mentis non semper actu conscios esse, facultatum sive potentiarum non semper, nisi potentia (Resp. IV, p. 135). Auf den Sensualismus Gassendis antwortet Descartes: Quo pacto etiam posses probare nec signa ulla facta fuisse a Praxitele, quoniam a se non habuit marmor ex quo illa exsculperet: nec te has obiectiones fecisse, quia ex verbis non a te inventis, sed ab aliis mutuatis ipsas composuisti (Resp. V, p. 63).

Besonders nachdrücklich spricht sich Descartes in den Notae in programma aus, einer Schrift, die wahrscheinlich gegen seinen früheren Freund und Anhänger Regius gerichtet ist. Ausser der schon oben citierten Stelle sind noch folgende bemerkenswert:

[1]) Notae in progr., p. 185: nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent.

Digitized by Google

Cum enim ait mentem non indigere ideis, vel notionibus, vel axiomatis innatis, et interim ei facultatem cogitandi concedit (puta naturalem sive innatam) re affirmat plane idem, quod ego, sed verbo negat. Und die Fortsetzung: Sed cum adverterem quasdam in me esse cogitationes, quæ non ab obiectis externis, nec a voluntatis meæ determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quæ in me est, ut ideas sive notiones, quæ sunt istarum cogitationum formæ, ab aliis adventitiis aut factis distinguerem illas innatas vocavi: eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero morbos, ut podagram vel calculum, non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos (pag. 184—185).

Gegen den Sensualismus bemerkt Descartes: Quod adeo falsum est, ut e contra, quisquis recte advertit, quo usque sensus nostri se extendant, et quidnam sit præcise, quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitationes formamus, nobis ab illis exhiberi: adeo ut nihil est in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quæ *ad experientiam spectant*, quod nempe iudicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostræ præsentes, ad res quasdam extra nos positas referri, non quia istæ res illas ipsas nostræ menti per organa sensuum inmiserunt; sed quia tamen aliquid inmiserunt, quod ei dedit *occasionem* ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas (p. 185).

Monebo hic . . . per ideas innatas me nihil unquam intellexisse, nisi quod nobis a natura inesse potentiam qua Deum cognoscere possumus; quod autem istæ ideæ sint actuales, vel quod sint species nescio quæ a cogitandi facultate diversa, nec unquam scripsisse nec cogitasse; imo etiam me magis quam quemquam alium ab ista supervacua entitatum scholasticarum supellectile esse alienum, adeo ut a risu abstinere non potuerim, cum vidi magnam illam catervam quam Vir, fortasse minime malus, laboriose collegit ob probandum infantes non habere notitiam Dei actualem, quamdiu sunt in utero matris, tamquam si me hoc pacto egregie impugnaret (p. 189).

Dass auch von einem aktualen Bewusstsein der ideæ innatæ keine Rede sein kann, wie seit Locke immer wieder behauptet worden ist, geht aus den citierten Stellen hervor. Wenn demnach

Digitized by Google

Liebmann, Erdmann, Stein u. a. aus der Definition der Seele oder der Idee die Bewusstheit alles Eingeborenen ableiten, so übersehen sie, ebenso wie Locke, dass das Bewusste auch nach Descartes Entwickelungspunkt, Produkt der Entfaltung einer Disposition ist.

Zwar wurde, wie Windelband ausführt[1]), schliesslich die Bezeichnung der ideæ innatæ auf alles ausgedehnt, was lumine naturali clare et distincte percipitur; dennoch besteht zwischen den Einsichten des lumen naturale und den ideæ innatæ ein Unterschied. Die Einsichten des l. n. sind unmittelbar, die ideæ innatæ erst mit Hülfe des l. n. (per quoddam lumen ingenitum) erfasst. Wir schöpfen die ideæ innatæ aus uns, sie sind nicht von Natur gegeben, aber sie werden vom Geist als nötig erkannt, wenn Gelegenheit kommt über sie zu denken. Die ideæ innatæ bezeichnen nicht das Vermögen zu erkennen überhaupt, sondern ein von Natur *auf bestimmte Inhalte* gerichtetes Vermögen. Der Geist hat die Anlage zu einem gewissen Vorstellungs- und Erkenntnisinhalt, der sich allmählich entwickelt und bewusst wird.

Als Gründe der Annahme eingeborener Ideen lassen sich verschiedene Motive geltend machen. Zunächst die rationalistische, aller sensualistischen Auffassung abholde Geistesart Descartes'. Aber er verwirft die Erkenntnis aus den Sinnen nicht ganz[2]), wie die Einteilung der Ideen und die Unterscheidung von intelligere und imaginari zeigt, obgleich letzteres (Med. VI) definiert wird als quædam applicatio facultatis cognoscitivæ; immerhin entstammt doch den Sinnen, quæ ad experientiam spectant. Hand in Hand damit geht die Hochschätzung, ja Ueberschätzung des mathematischen Denkens. Im Grunde genommen will Descartes zeigen, dass Begriffe wie Substanz, Raum, Zeit u. s. w. etwas Notwendiges sind gegenüber der Farbe, der Härte, dem Geruch. Die Lehre von den ideæ innatæ ist nur eine psychologisch gewendete Lehre von apriorischen Elementen im Geiste. Das zeigt schon das Merkmal der allgemeinen Zustimmung. Aber durch eben diese psychologische Fassung setzte sich die Lehre den Angriffen des Apriorismus wie des Empirismus aus. Aus der Thatsache der eingeborenen Ideen

---

[1]) Windelband, Gesch. d. Philos., S. 368.

[2]) Wie Thilly in seiner, von K. Fischers Auffassung abhängigen, Diss. Leibniz' Streit gegen Locke in Ansehung der angeb. Ideen Heidelb., 1892. behauptet.

Digitized by Google

liess sich ihre Notwendigkeit, aus der Notwendigkeit des Denkens die psychologische Thatsache nicht gewinnen.

Locke.

Es giebt systematische und historische Geister. War Descartes' Ideal ein rationales System aller Vernunftwahrheiten, so glaubt Locke mit seinem Landsmann Bacon: Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit. Meinte jener das Wesen der Dinge in vernünftiger Betrachtung ergründen zu können, so findet dieser, dass das Wesen der Dinge ihre Geschichte sei. Hierin liegt der tiefere Unterschied zwischen Descartes und Locke, — ein Unterschied, der durch Schlagworte wie Rationalismus und Empirismus nicht ausgedrückt wird. In Descartes' Denken sind erkenntnistheoretische und metaphysische Motive unlösbar verschlungen; Lockes Denken trägt so sehr psychologischen Habitus, dass er auch da noch Psychologe bleibt, wo Psychologie nicht mehr ausreicht — in der Erkenntnistheorie. Descartes wurde der Erfinder der analytischen Geometrie; Locke begründete die empirische Psychologie und war ein eifriger Förderer der Geschichtswissenschaft.

Auch Locke geht aus von der Verschiedenheit der menschlichen Ansichten, auch er sucht die Wahrheit, aber er sucht sie auf andern Wegen wie Descartes. Beide finden den Grund der Verschiedenheit im Probleme des Ursprungs der Erkenntnis; aber für Descartes heisst Ursprung das erste in der Reihe aus einander entstandener Dinge, für Locke die erste Erscheinung, womit eine Sache angefangen hat. Aus einer Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte des Erkennens glaubt Locke ein Urteil über den Wert der Erkenntnis gewinnen zu können; in diesem Gedanken beruht seine philosophische Grösse — und sein schlimmster Fehler.

Fox Bourne, der Biograph Lockes[1]), spricht die Vermutung aus, dass das erste Buch des Essay, mit dem berühmt gewordenen Titel: „No innate principles in the mind", später entstanden sei als das zweite, welches den positiven Aufbau der Lockeschen Erkenntnistheorie enthält. Hiermit wäre Manches erklärt. Einmal, weshalb die Polemik gegen die eingeborenen Ideen, die weder für die Grundansicht noch für den Zusammenhang des Systems die Bedeutung beanspruchen kann, die ihr in fast allen Darstellungen zuerkannt

[1]) Fox Bourne, The life of John Locke, 1876, S. 102.

Digitized by Google

wird, gleichwohl einen so bevorzugten Platz einnimmt.[1]) Ferner aber auch die unverkennbare Gedankenentwickelung, die vom zweiten Buch über das erste zum vierten und letzten hinweist.

Bei einer Untersuchung, die den Aufbau und die Entwickelung unseres seelischen Lebens aus den einfachsten Elementen auf dem Wege der Analyse und genetischen Bildung zu ermitteln suchte, konnte Locke unmöglich an einer Lehre vorübergehen, die zu behaupten schien, dass eine gewisse Anzahl von Vorstellungen aus *dem* Grunde nicht erst in den Geist zu kommen brauche, weil sie schon von Anfang an völlig fertig in ihm bereit liege. Mit Recht erschien einem Psychologen, wie Locke, diese Lehre von ausserordentlicher Wichtigkeit, denn waren ihre Ansprüche legitim, so war ihm die Hälfte der ganzen Untersuchung erspart, war das aber nicht der Fall, so verlohnte es sich der eigenen Ansicht, eine gründliche Widerlegung jener voranzuschicken.

Wo Locke die Lehre von den ideae innatae in so weitgehender Fassung entgegengetreten, und gegen wen sich seine Polemik überhaupt oder zunächst richtet, — diese Fragen endgültig aufzuklären, wird man nach den eingehenden Untersuchungen, welche v. Hertling diesem Gegenstande kürzlich gewidmet hat, aufgeben müssen.[2]) Am meisten Wahrscheinlichkeit hat noch die Auffassung für sich, dass Locke, wie er verschiedene ihm bekannt gewordene Ansichten unter dem Gesamttitel: Eingeborene Ideen gemeinsam bestritten, so auch keinen einzelnen Gegner besonders im Auge gehabt hat.

In der Bearbeitung und Verwendung des Erfahrungsbegriffes beruht Lockes Stellung in der Philosophie. Sein Problem ist das psychologische Wesen der Erfahrung, nicht die kritische Frage nach ihrem Werte und ihrer Möglichkeit. In diesem Sinne aber widerstreitet die Annahme eingeborener Bestandteile, die aller Erfahrung vorangehen sollen, dem Erfahrungsbegriff. Psychologisch betrachtet giebt es keine fertig eingeborenen Vorstellungen und Begriffe.

Unter Idee versteht Locke alles, was Objekt des Verstandes ist, während er denkt, oder das unmittelbare Objekt unseres Geistes beim Denken. Demgemäss fallen unter die eingeborenen Ideen auch Begriffe, Axiome, Grundsätze theoretischer und praktisch-moralischer

---

[1]) Man hat nicht ohne Ironie bemerkt, dass die Berühmtheit der Lockeschen Bestreitung der ewigen Ideen dem Umstand zu verdanken ist, dass die meisten Leser nicht über das erste Buch hinausgekommen sind.

[2]) G. v. Hertling, L. und die Schule von Cambridge, 1892.

Digitized by Google

Natur. Die Annahme all dessen ist unhaltbar und überflüssig. Der Geist bringt keinerlei Erkenntnisse mit auf die Welt.

Locke behandelt sein Thema in drei Abschnitten: Dem Geist sind keine Grundbegriffe eingeboren; es giebt keine eingeborenen praktischen Grundsätze; weitere Betrachtungen über eingeborene Grundsätze, sowohl spekulative als praktische.

Man kann Lockes Animosität gegen die eingeborenen Ideen begreiflich finden, wenn man erfährt, welcher Missbrauch mit dieser Annahme, zunächst im Kampf gegen Sensualismus und Materialismus, dann aber auch in religiöser und mystischer Absicht getrieben wurde. Es kann nicht Wunder nehmen, wenn ein nüchterner und besonnener Denker, wie Locke, nun seinerseits, um dem Unwesen ein Ende zu machen, über das Ziel hinausschoss und den wahren Gedankenkern übersah, der trotz allem hinter der scholastischen Form versteckt lag.

Um so eher aber ist der Ueberschwang der Verneinung zu entschuldigen, als die Gründe, welche die Verteidiger der eingeborenen Ideen aufgebracht hatten, sich meist in psychologischem Gewande präsentierten. So, gleich das Hauptargument der Lehre: die allgemeine Anerkennung von Sätzen, wie dem der Identität und des Widerspruchs. Man kennt die grosse Rolle, die dieser Beweisgrund in der von Kant erkenntnistheoretisch gewendeten Formulierung als Allgemeinheit und Notwendigkeit gespielt hat und noch spielt, und in der That wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass ein strenges Festhalten an diesem Begriff notwendig zum Apriorismus führt.

Aber diese Seite des Problems stand zu Lockes Zeiten völlig im Hintergrunde, und so fiel es diesem leicht, mit der Ueberlegenheit des — Engländers die diskreditierte Lehre über Bord zu werfen. Seine Widerlegung bewegt sich überall auf dem sicheren Terrain psychologischer und ethnographischer Thatsachen, aber sie dringt nirgends in die Tiefe.

Es giebt keine allgemein anerkannten Grundsätze oder Axiome, denn Kinder, Wilde und Idioten, weit entfernt von Anerkennung, haben nicht einmal Kenntnis von diesen Sätzen. Ihr Eingeborensein behaupten, heisst ihre bewusste Kenntnis behaupten. Denn angeboren sein heisst — im Verstande sein, im Verstande sein heisst vorgestellt werden und daher bewusst sein, to be in the mind and never to be perceived, is all one, as to say, any thing is and is not in the mind or

Digitized by Google

understanding (H. U. I, 2, § 5). Wenn schon diese Widerlegung psychologisch nicht ganz zutreffend ist, da keine Psychologie ohne die Annahme von Graden oder Stufen der Bewusstheit scheint auskommen zu können, so ist die Bekämpfung der Meinung, der Geist trage von Natur die Fähigkeit in sich gewisse Wahrheiten zu erkennen, noch weniger in der Tiefe gründend. Es tritt hier zu Tage, dass Locke keineswegs die Thatsache, sondern nur den Ausdruck der Thatsache bestreitet. Es scheint nur noch ein Wortstreit vorzuliegen, wenn Locke mit Descartes in dem Ergebnis zusammentrifft, dass bei dieser Betrachtungsweise der Unterschied zwischen erworbenen und eingeborenen Wahrheiten wegfällt. Mit grösserem Erfolge wendet sich Locke gegen Interpretationen, die das Eingeborensein von der Zustimmung, die gewisse Wahrheiten bei der Mitteilung oder nach erlangtem Vernunftgebrauch finden, abhängig machen wollen. Allerdings würde man den Müheaufwand, den Locke zur Zurückweisung all dieser Ansichten macht, einer besseren Sache für würdig erachten können. Ueberhaupt leidet die Eindringlichkeit der Lockeschen Beweisführung nicht wenig unter der allzu grossen Ausführlichkeit, mit der die selbstgemachten Einwände entkräftet werden. Unter dieser Umständlichkeit gehen Zugeständnisse Lockes verloren, die bei einigem Verfolg zu überraschenden Ergebnissen geführt haben würden. So räumt er ein, dass dem Geist eine Fähigkeit zur Entdeckung von Wahrheiten zukommt, aber die Art dieser Bethätigung wird nicht näher präcisiert. Ebenso auffällig ist es, dass der eigentliche Differenzpunkt des Lockeschen und Descartischen Standpunktes zu keinem klaren Ausdruck gelangt. Auf das Argument Descartes', dass gewisse *materielle* Keime (implicit knowledge) einer zukünftigen Erkenntnis gegeben sein müssen, hat Locke keinen neuen Einwand mehr. Der grösste Mangel der ganzen Widerlegung liegt aber darin, dass nirgendwo ein scharfer Unterschied zwischen der Thatsache eingeborener Fähigkeiten und dem Wissen von diesen Fähigkeiten gemacht wird.

Es hat kein Interesse, mit gleicher Ausführlichkeit auch auf die Widerlegung einzugehen, die Locke der Behauptung eingeborener praktischer Grundsätze zu Teil werden lässt. Diese Annahme, die von der Cambridger Philosophenschule als Beweis für eine moralische Anlage des Menschen gegenüber dem ethischen Naturalismus eines Hobbes, verteidigt worden war, fand wenig Rückhalt in der allgemeinen Anerkennung. Der Nachweis empirischer Entstehung der Sitten-

Digitized by Google

gesetze erwies sich überall als ausreichend. Dass der eigentliche Gedankenkern dieser Spekulationen die Gewissheit und Gültigkeit moralischer Verpflichtung war, die Locke selbst anerkannte, hat er auch hier nirgends herausgefunden. Dagegen giebt er zu, dass gewisse Strebungen und Triebe, z. B. das Aufsuchen angenehmer, das Vermeiden unangenehmer Eindrücke eingeboren seien.

Die Lehre von dem Eingeborensein von Einzelvorstellungen, die in Descartes' System die Hauptrolle spielt, steht für Locke hinter den eingeborenen theoretischen und praktischen Grundsätzen erheblich zurück und tritt eigentlich nur als Ergänzung der vorhergehenden Ausführungen auf. Dennoch ist gerade dieser Abschnitt von besonderer Wichtigkeit. Denn hier macht sich ein gewisses Schwanken in der Festhaltung früher gewonnener Ueberzeugungen bemerkbar, das wahrscheinlich auf die Nachwirkungen Descartischer Einflüsse zurückzuführen ist. Wie Descartes giebt Locke das Eingeborensein von mancherlei Kräften und Anlagen zu, die freilich vor ihrer Thätigkeit blosse Möglichkeiten sind.

Als Typus der eingeborenen Einzelvorstellung gilt die Idee Gottes, daneben werden Substanz, Identität, das Ganze und sein Teil namhaft gemacht. Das Kriterium des consensus gentium wird auch hier zurückgewiesen. Nicht nur, dass Atheisten und wilde Völker keine Gottesvorstellung kennen, — der Mangel an Uebereinstimmung in der Ausgestaltung des Gottesbegriffs beweist schon genug. Ebenso unzulänglich findet Locke die Berufung auf die Güte Gottes, der unmöglich den Menschen in einer so wichtigen Angelegenheit im Unklaren habe lassen können, denn dann stünde nichts im Wege, diese Güte auch für alle anderen wichtigen Bedürfnisse herbei zu bemühen. Weit weniger Sorgfalt verwendet Locke bei den genannten anderen Vorstellungen. Das Ganze und sein Teil sind nur Relationen der Begriffe der Ausdehnung und der Zahl; man mag den Beweis des Eingeborenseins dieser Begriffe den Verteidigern dieser These überlassen. Der Substanzbegriff kann schon seiner Unklarheit wegen nicht eingeboren sein. Für entscheidende Beweise wird man diese Abfertigungen schwerlich halten können. Ausdehnung und Zahl gelten gerade bei Descartes als ideæ innatæ, und an den Substanzbegriff hat in der Folge die Ausbildung der Aprioritätslehre in erster Linie angeknüpft.

Digitized by Google

Mindestens ein gleiches Interesse beanspruchen die Inkonsequenzen, die sich Locke in der Behandlung der Gottesidee zu Schulden kommen lässt. Während sie nach dem zweiten Buche wie jede andere Vorstellung aus den Daten der Erfahrung gebildet wird, gilt sie hier als die natürlichste Entdeckung der menschlichen Vernunft, die wir durch richtige Anwendung unserer Fähigkeiten auffinden. Ihr Eingeborensein wird zwar nirgends behauptet, aber die geringe Differenz, die eine derartige Auffassung noch von dieser Annahme trennt, wird nur mühsam durch die erbitterte Fehde gegen das vermeintliche Gespenst eines fertigen, aktualen Eingeborenseins aufrecht erhalten.

Wenn Lockes Bestreitung der eingeborenen Ideen hiermit ihren Abschluss findet, so ist man doch schwerlich berechtigt, wie es vielfach geschehen ist, die Kritik auf diesen Teil zu beschränken.[1]) Diese ist vielmehr verpflichtet, auch die positive Erkenntnistheorie in den Umkreis ihrer Betrachtung zu ziehen und damit die Einseitigkeit zu überwinden, die allen Versuchen jener Art anhaftet. Erst dann zeigt sich nämlich, dass der empiristischen Tendenz des Lockeschen Denkens eine ebenso starke, aber bisher weit weniger beachtete rationalistische gegenübersteht, die auch auf das Verhältnis Lockes zu den eingeborenen Ideen erst volles Licht verbreitet. Jedenfalls sollten Darstellungen, die in Locke noch immer nur den Sensualisten oder Empiristen erblicken, nach den verdienstvollen Untersuchungen von Hertling's und Anderer nicht mehr als kompetent gelten dürfen. Zwei Umstände haben das lange dauernde Missverständnis der Lockeschen Erkenntnistheorie vor allem verschuldet: die Entwickelung, die sich an Locke anschloss, und der Mangel eines systematischen Zusammenhanges des Lockeschen Denkens. Es ist unmöglich den Locke des zweiten Buches mit dem des vierten völlig zu vereinigen, unmöglich, Anfang und Ende seiner Philosophie zusammenzuknüpfen, auch wenn man geneigt sein sollte milder zu urteilen als ein französischer Historiker, der den Essay „une mêlée d'idées, de théories, d'arguments" nennt.[2])

Wenn man oft behauptet, nach Locke stamme alle Erkenntnis aus der Erfahrung, und dann diese wieder in Sensation und Reflexion zerlegt, so übersieht man gänzlich, dass hier vom Stoff oder Inhalt

[1]) Thilly, a. a. O.

[2]) Lyon, „Idéalisme en Angleterre", S. 61.

Digitized by Google

des Erkennens die Rede ist. Wenn Locke auch ersichtlich bestrebt ist, die Aktivität des Geistes hinter seine passive Bethätigung zurücktreten zu lassen, so ist er doch so weit davon entfernt, eine solche ganz abzuleugnen, dass er sie vielmehr an verschiedenen Stellen ausdrücklich anerkennt.[1]) Der Geist hat die Fähigkeit — zwar nicht neue Erkenntnisinhalte zu schaffen, aber die vorhandenen auf die mannigfachste Weise zu verknüpfen oder zu trennen, und eben diese Formierung lässt sich nicht aus der Erfahrung ableiten. Auf diese Weise ergeben sich die zusammengesetzten Vorstellungen (complex ideas), von denen hier nur die mathematischen, die moralischen und die Gottesvorstellung in Betracht kommen.

Es gelingt Locke nicht, die Notwendigkeit und Allgemeinheit, die er von diesen Vorstellungen behauptet, zum Teil in direktem Widerspruch mit dem ersten Buche, aus der Besonderheit ihrer psychologischen Bildung zu erklären. Zwar haben diese Vorstellungen ihren Ursprung im Geiste, aber sie sind nichtsdestoweniger weder ideæ innatæ noch apriorische Vernunftbegriffe, da ihr Inhalt aus der Erfahrung stammt. Die Erfahrung aber bietet kein Kriterium der Notwendigkeit und Allgemeinheit. Eben dieser Umstand hatte Descartes zu der Aufstellung der ideæ innatæ veranlasst. Hier zeigt sich am schärfsten der Gegensatz der Denkweise. Der französische Edelmann verwirft den Adel der Abstammung nicht, weil er Wert und Würde der Einzelnen darin begründet sieht, der englische Demokrat hebt mit dem Unterschied der Geburt auch den Unterschied zwischen dem „Pöbel" Sinnlichkeit und der Aristokratie der Vernunft auf.

Noch mehr gerät Locke mit seinen Voraussetzungen in Widerspruch wo es gilt, das Problem der Objektivität der Erkenntnis zu lösen. Nur ein vollständiger Bruch mit dem Psychologismus der ersten Bücher vermag diese Frage zu beantworten. War bisher alle Erkenntnis in der Erfahrung angelegt und auf sie bezogen, so tritt

[1]) Das Bild von der tabula rasa (als Uebersetzung des Lockeschen white-paper) in streng sensualistischem Sinne kann demnach auf Locke keine Anwendung finden. Dieser Gebrauch kann im übrigen nicht auf Aristoteles zurückgehen, sondern ist unzweifelhaft dem Stoiker Kleanthes zuzuschreiben (Stein, „Erkenntnistheorie der Stoa", S. 114). Dass er auf Locke nicht passt, übersahen schon die Zeitgenossen, von denen einer tadelt: „une métaphore interprétée comme un fait." — Hier sei gleich bemerkt, dass der bekannte Satz: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" noch immer fälschlich auf Locke bezogen wird oder gar als dessen Aussage gilt.

Digitized by Google

jetzt neben sie als gleich-, ja höherberechtigt die Vernunfterkenntnis. Locke geht gelegentlich sogar so weit, der Erfahrungserkenntnis den Titel der Erkenntnis im strengen Sinne des Wortes zu versagen. Während sie auf die Daten des äusseren und inneren Sinnes beschränkt bleibt, bildet die Vernunfterkenntnis das eigentliche Organ der religiösen und moralischen Wahrheiten. Die sensitive Erkenntnis giebt nur Einzelwissen ohne Zusammenhang, die intuitive Erkenntnis allgemeingültige und notwendige Einsichten mittelst der Intuition aus selbstgeschaffenen Begriffen.

Bei den zahlreichen Widersprüchen [1]) und dem Mangel an Disposition, der sich hier noch spürbarer macht als in den ersten Büchern, ist eine authentische Darstellung im Einzelnen schwer zu geben. Fast alle veritates aeternæ des Rationalismus kehren unter verändertem Namen und mit geringfügigen Abänderungen wieder. So greift — um nur ein Beispiel zu nennen — der Lockesche Gottesbeweis, der sich im übrigen auf die kosmologischen Argumente stützt, auf die ewige Wahrheit des Grundsatzes „E nihilo nil fit“ zurück. Auch Descartes' „cogito ergo sum“ wird als intuitive, keines Beweises fähige noch bedürftige Einsicht betrachtet. Nur *der* Unterschied scheint noch zwischen diesen allgemeinen Wahrheiten und den Descartischen Erkenntnissen des lumen naturale zu bestehen, dass sie nicht, wie jene, durch die Richtung der Gedanken auf die Vorstellungen gefunden werden, sondern sich auf Eigenschaften und Beziehungen der abstrakten Vorstellungen stützen. Die Bezeichnung lumen naturale ist zwar auch Locke nicht fremd (light of nature), aber dies Erkenntnismittel wird nicht in principiellem Sinne verwertet.

Das Ergebnis der Untersuchung ist demnach überraschend. Von einem durchgängigen Gegensatz Lockes gegen die Lehren des Rationalismus kann so wenig die Rede sein, dass er selbst in gewissem Betracht als Rationalist bezeichnet werden kann.

Locke hat gezeigt, dass es psychologisch keine fertig eingeborenen Bestandteile des Bewusstseins geben kann, dass aber diese Betrachtung die Annahme gewisser dem menschlichen Geiste eingeborener Fähigkeiten und dispositioneller Anlagen nicht nur zulässt, sondern sogar erfordert. Nur sind diese nicht, wie bei Descartes, materielle Keime, die eine inhaltlich vorherbestimmte Entwickelung

[1]) Eine Sammlung derselben findet man bei George W. Manly, Contradictions in Lockes Theory of Knowledge, 1885.

Digitized by Google

voraussagen lassen, sondern bloss formale und ohne Erfüllung durch die Erfahrungsinhalte völlig leere Möglichkeiten.

Mit diesen Zugeständnissen hat sich Locke bereits erheblich der eigenartigen Kombination angenähert, durch welche Leibniz — und später Lambert und Kant — die lebensfähigen Gedankenkeime seiner Vorgänger zu dem Begriffe des Apriori im erkenntnistheoretischen Sinne zusammenschloss. Mit dem Bekanntwerden von Leibniz' „Nouveaux essais" (1765) verschwindet der Name der eingeborenen Ideen fast völlig aus der Geschichte und alle Interessengegensätze und Meinungsverschiedenheiten, die die Lehre der eingeborenen Ideen aufgerufen, ranken sich jetzt in ähnlicher Weise um den schwierigen Begriff des Apriori.

Finis.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXII.

Herausgegeben von
Dr. **Ludwig Stein**, Professor an der Universität Bern.

Karl Menger

und die

österreichische Schule der Nationalökonomie.

Eine kritische Untersuchung der Hauptlehren.

Von
Dr. Salomea Perlmutter
aus Lemberg.

BERN
Verlag von C. Sturzenegger
1902

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Menger's Methodenlehre und seine Klassifikation der Wirtschaftswissenschaften	1
Die Menger'sche Werttheorie	22
I. Der Wert der Genussgüter	24
II. Der Wert der Güter höherer Ordnung	35
III. Der Wert der komplementären Güter	46
IV. Die österreichische Preislehre	54
V. Die Resultate der Menger'schen Reform der Wirtschaftswissenschaft	66

Digitized by Google

Mengers Methodenlehre und seine Klassifikation der Wirtschaftswissenschaften.

„Wer die Welt vernünftig anschaut, den sieht sie auch vernünftig an."
Hegel, Phil. der Geschichte.

„Jede Zeit hat so eigentümliche Zustände, ist ein so individueller Zustand, dass in ihm aus ihm selbst entschieden werden muss und entschieden werden kann."
Hegel, ibid.

I.

Sowohl die *klassische Schule* der Nationalökonomen, als auch die *historisch-ethische* Schule betrachteten die politische Oekonomie als *eine* einheitliche Wirtschaftswissenschaft, die es nur mit *einer* Aufgabe zu thun habe, und der methodologische Streit, der fast ein halbes Jahrhundert währte, bewegte sich demgemäss um die Frage nach *der* Methode zur Lösung dieser Aufgabe, insbesondere um die Frage, welcher von den beiden Hauptwegen wissenschaftlicher Forschung, der *induktive*, oder der *deduktive* auf dem Gebiete der politischen Oekonomie der geeignetere sei.

Die *klassische* Nationalökonomie und die Philosophen des XVIII. Jahrhunderts, die es für ihre Pflicht erachteten, den Bearbeitern sämtlicher Spezialwissenschaften, und somit auch denen der Socialwissenschaften die Methoden in die Hand zu geben, hielten die deduktive Methode für die einzig erfolgreiche auf dem Gebiete der Volkswirtschaftslehre. Die Erscheinungen des wirtschaftlichen Lebens werden demnach aus den „ewigen" Gesetzen der menschlichen Natur, aus den unabänderlichen Trieben der Menschen zur Selbsterhaltung und zur freien Bethätigung ihrer individuellen Kräfte abgeleitet, so wie die Erscheinungen der Himmelskörper aus den ewigen Gesetzen, der Gravitation erklärt werden. Und die „menschliche Natur", als etwas Konkretes gedacht, sollte nicht nur das wirtschaftliche Geschehen *erklären*, sondern sie leistete auch den klassischen Nationalökonomen die Bürgschaft, dass die völlige und von keinen Hindernissen gehemmte Entfesselung ihrer Kräfte, die absolute wirtschaftliche Freiheit des Individuums alles Uebel aus der Gesellschaft verbannen werde.

Digitized by Google

Als sich aber einerseits zeigte, dass die wenigen Prämissen, die die Klassiker aufgestellt hatten, nicht genügten, um alle die mannigfaltigsten Erscheinungen des wirtschaftlichen Lebens zu beleuchten, und als andererseits die Herrschaft der freien Konkurrenz und des Individualismus der kapitalistischen Welt Gegensätze heraufbeschworen hatte, welche den Verheissungen des Glückes und der Harmonie, die der „Sieg der Vernunft" versprochen hatte, Hohn zu sprechen schienen, da wurde selbst so mancher Liberaler stutzig. Man begann die klassische Schule für diese Ergebnisse verantwortlich zu machen und die *historische Schule* klagt sie direkt dessen an, dass sie das Princip des Egoismus und des freien Verkehrs nicht bloss aus erkenntnistheoretischen Gründen zum Ausgangspunkte ihrer Untersuchungen gemacht, sondern zum Kodex ihrer Volkswirtschafts- und Socialpolitik erhoben habe.

Im Grunde genommen war auch das „*laissez faire*" die klassische Nationalökonomie und insbesondere die Lehren der sogenannten Smithschen Freihandelsschule ins Praktische übersetzt [1]) und da ersteres nur ein negatives Princip ist und eigentlich ein Sichenthalten des Staates von jeglichen Massregeln auf wirtschaftspolitischem Gebiete bedeutet, so konnte die Volkswirtschaftspolitik für die klassische Volkswirtschaftslehre keinen besonderen Zweig bilden, und, was daraus folgt, keine besonderen methodologischen Grundsätze für sich in Anspruch nehmen.

Nach Ansicht der historischen Schule ist die politische Oekonomie dazu berufen, Moral und Sittlichkeit zu fördern und die Menschheit zum wahren Glücke und Frieden zu führen. Das könnte sie derselben Ansicht gemäss erst dann erfüllen, wenn es ihr gelänge, die „*wahren*" Gesetze des menschlichen Handelns zu entdecken; denn in diesem Falle erst wäre sie im stande, die menschlichen Handlungen zu leiten. Davon sei sie noch weit entfernt, und daher bestehe vorläufig ihre einzige Aufgabe darin, den mühevollen Weg der bis nun verschmähten Thatsachensammlung anzutreten, damit deren Vergleichung und Sonderung, Entwickelungsgeschichte u. s. w. diese Gesetze dem Forscher enthüllen könnten. Jetzt sei nur eines sicher.

[1]) Smith und Say müssen hier, wenn von der klassischen Schule die Rede ist, ausgenommen werden, die in ihren Werken die Auswüchse der freien Konkurrenz schon berücksichtigen und zu bekämpfen suchen. Vergl. *August Oncken:* „Das Smith-Problem" in Wolfs „Zeitschrift für Socialwissenschaften", 1898.

Digitized by Google

nämlich, dass der Kosmopolitismus und der Absolutismus der klassischen Theorien uns nicht alle Erscheinungen des wirtschaftlichen Lebens zu erklären vermögen, geschweige denn die Mittel an die Hand zu reichen, künftige Ereignisse vorauszusehen, um die nötigen Massregeln zu ihrer Beförderung oder ihrer Vorbeugung ergreifen zu können. Nach der historischen Schule sind die ökonomischen Gesetze keineswegs unabänderliche „Naturgesetze" des menschlichen Eigeninteresses, nicht Gesetze, die ohne Rücksicht auf Zeit und Ort den wirtschaftlichen Organismus beherrschen, vielmehr gibt es ausser dem Egoismus eine Fülle anderer Motive, welche die Handlungen des Menschen bestimmen und welche ihrerseits noch durch zeitliche und örtliche Verhältnisse vielfach modifizirt werden.

Die historische Schule fordert somit, dass die Forschung *sämtliche Momente*, welche das wirtschaftliche Leben in der Wirklichkeit gestalten, mitberücksichtigen solle, empfiehlt als den eigentlichen Erkenntnisweg einer solchen Forschung die *„historische Methode"*. Diese aber sei *induktiv*. Unmittelbar von der Beobachtung des Lebens ausgehend, untersucht sie dasselbe in seiner „vollen empirischen" Wirklichkeit und strebt darnach, durch Sammlung und Vergleichung von beobachteten Thatsachen der wirtschaftsgeschichtlichen Entwickelung zu den Gesetzen dieser Entwickelung zu gelangen. „Denn einer jeglichen volkswirtschaftlichen Theorie" müsse „eine psychologische, politische, sittliche, überhaupt allgemein kulturgeschichtliche Welt- und Menschenanschauung" zu Grunde liegen, soll sie sonst auf den Namen einer „bedeutenden Theorie" Anspruch erheben dürfen, während „die eigentlich wirtschaftlichen Verhältnisse, welche sich nur in Verbindung mit den Gesamtkreisen der Lebensverhältnisse" so und nicht anders entwickelt haben, uns „nicht die ganze Summe von Wahrheiten und Thatsachen an die Hand geben können, deren die auf die „objektiven" Erkenntnisquellen verwiesene Theorie bedarf, um Gewordenes zu erklären und auf eine Divination künftiger Erfahrungen einzutreten".[1])

Die Frage des „Sein Sollens" ist für die Nationalökonomie nach geschichtlicher Methode keineswegs ungehörig[2]), aber die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der Vergangenheit und Gegenwart des wirtschaftlichen Lebens in seinem ganzen Reichtum von

[1]) *Karl Knies:* „Die politische Oekonomie vom geschichtlichen Standpunkte." Zweite Auflage, 1882. S. 255.

[2]) Knies, a. a. O., S. 41.

Digitized by Google

Erscheinungen, aus der Vergleichung der verschiedenen wirtschaftlichen Zustände bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeitaltern, mit einem Worte, aus der Ermittlung des Entwickelungsganges des Wirtschaftslebens. *Roscher* verzichtet demgemäss auf die Aufstellung von Idealen und proklamiert statt dessen „*die einfache Schilderung* zuerst der wirtschaftlichen Natur und der Gesetze (der normativen) und Anstalten, welche zur Befriedigung der letzteren bestimmt sind, endlich des grösseren oder geringeren Erfolges, den sie gehabt haben, also gleichsam die Anatomie und Physiologie der Volkswirtschaft . . . und wenn aus der Vergleichung der Völker, ihrer Institutionen und ihres Entwickelungsganges die „Naturgesetze" dieser Entwickelung und der Entwickelung der Volkswirtschaft insbesondere" sich ergeben haben, dann sei auch die Frage nach dem „Sein Sollen" gelöst, denn dann genüge es, wenn im „einzelnen Falle eine genaue Statistik der relevanten Thatsachen geboten werde, um alle Parteizwiste über Fragen der volkswirtschaftlichen Politik, wenigstens sofern sie auf entgegengesetzter Ansicht beruhen, zu versöhnen.[1])

Der Standpunkt, den die historische Schule hier einnahm, war kein neuer. Der Gedanke, dass die wirtschaftlichen, staatlichen und politischen Einrichtungen, je nach der Lage eines Landes und nach dem Zeitalter seiner Entwickelung, anders sich gestalten, lässt sich fast ununterbrochen bis auf *Plato* und *Aristoteles* verfolgen. In neuerer Zeit war es *Montesquieu*, der in seinem so berühmt gewordenen „Esprit des lois" die normativen Gesetze zur „Natur des Landes, dem heissen, kalten, oder gemässigten Klima, der Beschaffenheit, Lage und Grösse des Bodens, der Lebensweise der Ackerbauer-, Jäger- oder Hirtenvölker" u. s. w.[2]) in Beziehung gebracht wissen will. Aber auch ausschliesslich für das Gebiet der politischen Oekonomie fordern schon vor *Roscher Simon de Sismondi* und *Saint-Simon* und dessen Schüler *Bazard* das Studium der Geschichte der Wirtschaft als Grundlage zur Erforschung deren Gesetze. Sie hatten schon vor Roscher die Ansicht geäussert, dass sämtliche Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens und somit auch deren Gesetze einer fortwährenden Entwickelung unterliegen. „La propriété est la base

[1]) *Roscher:* „Die Grundlagen der Nationalökonomie", 1859, Kap. 3. §§ 26 und 27.

[2]) *Montesquieu:* Der Geist der Gesetze, übersetzt von Fortmann, 1891, Seite 6.

Digitized by Google

de l'ordre politique: *mais la propriété est un fait social, soumis, comme tous les autres faits sociaux, à la loi du progrès; elle peut donc à diverses époques être entendue, définie, reglée de diverses manières*" — sagt Bazard [1]) und fordert daher, dass die neuen Eigentumsverhältnisse sich den modernen Produktionsverhältnissen anpassen. Bald darauf aber kommt der wissenschaftliche Socialismus, der allerdings in Saint-Simon seinen Vorläufer hat und der mit geradezu überzeugender Beweiskraft und glänzender Schärfe den Grundsatz vertritt, dass das Studium der Geschichte und die Vergleichung derselben bei verschiedenen Völkern die erste Bedingung einer Erfassung der Gesetze der menschlichen Wirtschaft ist. Aber während der wissenschaftliche Socialismus es mit dem Aufspüren der Principien des wirtschaftlichen Handelns, deren Manifestationen die menschlichen Institutionen sind, ernst meinte und sich bemühte, aus der Geschichte der Erscheinungen und ganzen Erscheinungsgruppen die Gesetze der bisherigen Entwickelung und die Tendenz der zukünftigen Entwickelungsbahn aufzudecken, schickte die historische Schule sich gar nicht an, die Gesetze des wirtschaftlichen Lebens auffinden zu wollen. [2]) Von dem *Comteschen „savoir pour prévoir"* fassten die Schüler von *Knies* und *Roscher* wie z. B. Schmoller nur die erste Aufgabe ins Auge, indem sie der „einfachen Schilderung" den historischen und statistischen Untersuchungen auf unabsehbare Zeit fast ausschliessliche Berechtigung einräumten, bis sie, zu einem ansehnlichen „Material" [3]) angewachsen, den notwendigen Untergrund für theo-

[1]) *Exposition de la doctrine Saint-Simonène* (cit. bei Otto Warschauer: Geschichte des Socialismus und neueren Kommunismus, I. Abt., S. 66.

[2]) Vergl. Adolf Wagner, „Grundlegung", I. Halbb.

[3]) *Schmoller* rechtfertigt diesen Standpunkt wie folgt: Er verkenne nicht die Berechtigung beider Methoden der induktiven und der deduktiven Wissenschaft von der Volkswirtschaft. Nur sei in der Geschichte unserer Wissenschaft bald die eine bald die andere vorherrschend gewesen. Die erste Epoche der politischen Oekonomie, das sog. Merkantilsystem, sei hauptsächlich *induktiv* gewesen. Die Fülle der Thatsachen, die sie gesammelt, haben die Klassiker theoretisch verarbeitet, auf *deduktivem* Wege und so das klassische System uns gegeben. Dieses System habe viele Erscheinungen, sei es nicht beachtet, sei es nicht beachten können, da die folgende Zeit sie erst zu Tage gefördert habe. Diese Thatsachen müsse die historische Schule sammeln, dieselben registrieren, historisch und statistisch gruppieren, um sie in der Folge theoretisch ausbeuten zu können und die Gesetze zu finden, denen sie unterliegen. (Siehe Schmoller: Die Volkswirtschaft und volkswirtschaftlichen Methoden im Handwörterbuche der Staatswissenschaften, Bd. VI.)

Digitized by Google

retische Deduktionen abgeben werden. Das Resultat einer solchen Forschung konnte nur eine Verwischung des Unterschiedes zwischen Geschichtsschreibung und Statistik einerseits und der Theorie der Volkswirtschaft andererseits sein, und die historische Schule verlor sich in historisirende, psychologisirende und ethisirende „Kleinmalerei". [1])

Ergibt sich aber die Volkwirtschaftspolitik aus den Gesetzen der Volkswirtschaft, so kann die Wirtschaftspolitik der historischen Schule nur eine solche von Tag zu Tag sein, der auf „induktivem Wege zu erklärenden Erscheinungen gemässe [2]), die nur Routine und keine „Wissenschaft" fordern.

Gegen diese Einseitigkeit der historischen Schule tritt *Karl Menger* mit voller Entschiedenheit auf. Karl Menger verkennt keineswegs die Verdienste der „Historiker", zumal diejenigen eines *Knies* und *Roscher* [3]), insofern sie sich die Aufgabe stellten, die Theorie der Volkswirtschaft durch die Geschichte der Volkswirtschaft und die Statistik zu belegen, oder gar durch Entdeckung neuer Erscheinungen zu berichtigen, und er versäumt es nicht, der Geschichte und der Statistik einen ihnen angemessenen Platz im Systeme der Wissenschaften der politischen Oekonomie einzuräumen. Aber er

---

[1]) *Karl Menger:* Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie. 1884, III. Brief.

[2]) Von einer „Volkswirtschaftspolitik" im heutigen Sinne des Wortes kann vom Standpunkte des wissenschaftlichen Socialismus nicht die Rede sein. Da jene eine praktische Wissenschaft für die Unternehmer ist und die Socialisten als Politiker auf dem Standpunkte des Klassenkampfes stehen und die Partei der arbeitenden Klasse vertreten. Sollten die Socialdemokraten, d. i. die Vertreter des wissenschaftlichen Socialismus als Politiker, schon heute in irgend einem gesetzgebenden Körper zum ausschlagenden Faktor werden, so dürften sie gemäss ihrer Principien die herrschende „naturgemässe Entwicklungsphase nicht wegdekretiren", sondern sie müsste Massnahmen treffen, um die Geburtswehen der neuen Ordnung zu mildern." Sie müsste demgemäss eine Politik einschlagen, welche die Anarchie in der Produktion womöglich mildern, die Marktverhältnisse womöglich regeln und mit einer angemessenen Socialpolitik im Verein die jetzige Produktion in die zukünftige Kollektivproduktion hinüberführen würde. Diese Massregeln aber, die „nicht erfunden, sondern vermittelst des Kopfes in den vorliegenden Thatsachen der Produktion zu entdecken" wären, wären die praktische Wissenschaft, die Volkswirtschaftspolitik für das Uebergangsstadium der Volkswirtschaft. (Vergl. Fried. Engels: Eugen Dühring, III. Aufl., 1894, und *Marx*, das Kapitel Vorwort zum I. Bd.)

[3]) Menger dedicirte seine „Grundsätze" Wilhelm Roscher:

Digitized by Google

bekämpft sie aufs äusserste, sofern sie von diesen Principien gewichen sind und einen einseitigen Historismus gefördert haben, infolge dessen die Ausbauung der Theorie der Volkswirtschaft eine lange Zeit gänzlich brach zu liegen verurteilt war.

Und eben um die Theorie war es Menger zu thun.[1]) Diese bedurfte seiner Ansicht nach nicht nur einer weiteren Ausbauung, sondern einer durchgreifenden Reform[2]) und Berichtigung. War sie doch dort stehen geblieben[3]), wo sie *Smith, Ricardo, Malthus, Say* und *Hermann* zurückgelassen hatten, und selbst die historische Schule, die ihre abstrakten Lehren so sehr verschmähte, fusste, wo es sich um die Grundbegriffe handelte und in ihren Lehren vom Wert, Preis, Lohn u. s. f. ganz auf ihren Theorien. Eben darum aber fühlte Menger sich verpflichtet, die Klassiker vor den ungerechten Angriffen der historischen Schule in Schutz zu nehmen, die nicht aufhörte, den ersteren alle Sünden der Manchestermänner in die Schuhe zu schieben, obgleich er selbst die klassischen Theorien bekämpfte und die Einseitigkeiten beider von ihm bekämpften Schulen zu überwinden versucht hatte.

II.

Menger hatte am Anfange seiner wissenschaftlichen Laufbahn sich in keinen methodologischen Streit einlassen wollen. Als selbstständiger Kopf und hauptsächlich theoretischen Forschungen hingegeben, wollte er durch eine That beweisen, dass jene Zeit nicht unreif war für eine *theoretische* Neugestaltung der Wissenschaft der politischen Oekonomie, die Bearbeitung aller anderen Zweige der politischen Oekonomie, deren Berechtigung er vielfach anerkennend hervorhebt, der wissenschaftlichen Arbeitsteilung überlassend. Im Jahre 1871 gab er seine „*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*“ heraus, die er aus den „einfachsten Elementen“ der wirtschaftlichen Erscheinungen aufzubauen versucht. Die Methode, welche Menger hier einhält, ist streng deduktiv; er selbst nennt sie die „*exakte*“ Methode

[1]) Vergl. *Karl Menger:* Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, insbesondere der Volkswirtschaftslehre, 1884.

[2]) Siehe *Karl Menger:* Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, 1871, Vorrede.

[3]) *Menger* ist entschiedener Gegner der Marxistischen „Ausbauung“ der klassischen Theorie; wir sind jedoch geneigt anzunehmen, dass er die socialistischen sog. Marxistischen Theorien zur Zeit, wo er sowohl die Grundsätze, als seine Untersuchungen verfasste, nicht von „erster Hand“ kannte.

Digitized by Google

und gelangt vermittelst derselben zu einer Wert-, Preis- und Kapitaltheorie, die von den klassischen Theorien gänzlich abweichen. Wir werden diese Theorien in der Folge darzustellen versuchen.

Die Kritik nahm das Werk günstig auf[1]), schien ihm aber nicht die volle Bedeutung zuzuschreiben, die Menger ihm selbst beilegte: die einseitigen Historiker zumal hielten es für abstrakt und die deduktive Methode für mindestens verfrüht.

Erst im Jahre 1883 erschienen Mengers „*Untersuchungen*“ und 1884 seine, einen heftigen Angriff *Schmollers* abwehrenden „Irrtümer des Historismus“, wo er klipp und klar seinen methodologischen Standpunkt darlegt. Obgleich Menger in seinen methodologischen Abhandlungen wenig anderes ausführt, was nicht vor ihm schon *John Stuart Mill* in seinem „*System der induktiven und deduktiven Logik*“ gesagt hätte, so sind doch seine „Untersuchungen“ von bleibendem Verdienste. Indem Menger eine *Klassifikation der Wirtschaftswissenschaften* vornimmt[2]), welche bisher für *eine* Wissenschaft galten, kann er nunmehr von *den* Methoden der Wirtschaftswissenschaften sprechen, jeder Zweigwissenschaft der politischen Oekonomie ihre entsprechende Methode zuweisen und so das Missverständnis aufheben, welches so lange auf methodologischem Gebiete geherrscht hat, als wäre nur entweder die eine oder die andere Methode in der volkswirtschaftswissenschaftlichen Forschung anzuwenden.

Thatsächlich kann auch von der Methode einer Wissenschaft nicht die Rede sein, solange man sich nicht über das Gebiet derselben, ihre Teile, die Natur der Wahrheiten und die Ziele der Forschung klar ist[3]), und umgekehrt kann eine bestimmte Methode solange nicht gehandhabt werden, als wir nicht Bescheid wissen, zu welchen Erkenntniszielen wir gelangen wollen.

Nun kann das Streben nach Erkenntnis der realen Welt, auf welchem Gebiete der Erscheinungen dies auch immer sei, sich in *zwei* Hauptrichtungen kundgeben. Entweder geht der Forscher darauf aus, die *individuellen* Erscheinungen *darzustellen*, wie sie in ihrer von räumlichen und zeitlichen Faktoren beeinflussten Gestaltung zu Tage treten, d. h. er wählt die *historische Richtung;* oder seine Untersuchungen können darauf gerichtet sein, das *generelle* Wesen der

[1]) Uns liegt eine Recension des Werkes in Hildebrand's Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik vom Jahre 1872 vor.

[2]) Siehe auch *Menger:* „Klassifikation der Wirtschaftswissenschaften“ in den Conradschen Jahrb., 1888.

[3]) Siehe „Untersuchungen“, S. 8.

Digitized by Google

Erscheinungen und ihre *typischen* Zusammenhänge d. h. die Gesetze ihres Neben- und Nacheinanderseins (Entwickelung) festzustellen, und wir sagen dann, er verfolge die *theoretische* Richtung.[1]) Es zerfallen auf diese Weise also die Wirtschaftswissenschaften in:

1. *Die historischen Wissenschaften;*

2. *die theoretischen Wissenschaften* von den Erscheinungen des Wirtschaftslebens;

und da die Bedürfnisse des praktischen Lebens uns oft nötigen, in den Gang der Ereignisse thätig einzugreifen, unschädliche Einflüsse womöglich zu mildern und günstige herbeizuführen, so gelangen wir zu einer *dritten Art* der Wirtschaftswissenschaften, welche die Grundsätze dieses Eingreifens aufstellen, zu den

3. *praktischen Wirtschaftswissenschaften*, zu der sogenannten Volkswirtschaftspolitik und Finanzwissenschaft.

Diese so präzis durchgeführte Klassifikation ist von beträchtlicher Bedeutung. Jetzt konnte mit grösserer Sicherheit an die methodologische Frage und deren Lösung geschritten werden und einer jeden der von *Menger* bedeuteten Richtungen und ausserhalb derselben einem jeden Standpunkte Rechnung getragen werden. Der Streit schien geschlichtet. Menger hat mit unzweideutiger Klarheit dargethan, dass er die „exakte" Methode nicht für das ganze Gebiet der politischen Oekonomie *quand même* verlangte, dass er deren Anwendung, aber schon ausschliessliche Anwendung nur für einen Zweig des weiten Gebietes der politischen Oekonomie in Anspruch nahm, während er den anderen Methoden für die Forschung an den übrig bleibenden Zweigen weiten Raum lässt. Nur wollte er der abstrakten Methode für den „exakten" theoretischen Zweig der Wirtschaftswissenschaft entschieden Anerkennung gewahrt wissen, und er betonte diese Forderung nur aus Gründen obenerwähnter gänzlicher Vernachlässigung der theoretischen Forschung.

---

[1]) Fast mit denselben Worten sagt auch Say: „Les phénomènes dont elle (l'économie politique) cherche à faire connaître les causes et les résultats, peuvent être considérés ou comme des faits *généraux*, qui sont toujours les mêmes dans tous les cas semblables, ou comme des faits *particuliers*, qui arrivent bien aussi en vertu des lois générales, mais où plusieurs lois agissent à la fois et se modifient l'une par l'autre sans se détruire.... La *science* (die Theorie) ne peut prétendre à faire connaître toutes les modifications, qui se renouvellent chaque jour et varient à l'infini; mais elle en expose les lois générales et les éclaircit par des exemples, dont chaque lecteur peut constater la réalité. (Traité d'économie politique, VIIe ed. 1861, p. 5.

Digitized by Google

Eine Reihe von Forschern schloss sich diesen methodologischen Ausführungen *Mengers* an, so *Eugen v. Philippovich*[1]), *Emil Sax*[2]), *Georg Sulzer*[3]), *Wieser*[4]) *Böhm-Bawerk*[5]) die Italiener *Ricca-Salerno* und *Pantaleoni* und viele andere, von denen die meisten auch mit den Ergebnissen der Mengerschen Forschung übereinstimmen und sich seine Schüler nennen. Auch *Maurice Block*[6]) kann unter seine Anhänger gezählt werden, und *Adolf Wagner*[7]) und *Wundt*[8]) nahmen im günstigen Sinne Stellung zu *Mengers* Methodenlehre.

Sehen wir nun, welche Methode nach Menger einer jeden der obigen Richtungen entspricht.

1. Die historische Richtung umfasst: *a) die Geschichte* der Volkswirtschaft und der volkswirtschaftlichen Institutionen (die Darstellung des Werdeprozesses und der Entwickelung derselben): *b) die Statistik* (die Darstellung des Zustandes bestimmter volkswirtschaftlicher Körper mit Rücksicht auf einen gewissen Zeitpunkt). Die Methode beider dieser Wissenschaften, die ausserdem, dass sie ihre selbständige Bedeutung haben, auch die Hülfswissenschaften für die theoretische Forschung abgeben, ist die *darstellende, realistische,* also *induktive.*

2. Auch die *generelle Richtung* zerfällt nach *Menger* in mehrere speziellere Richtungen. Alle haben sie das gemeinsam, dass sie die Feststellung von Typen und typischen Relationen der Erscheinungen[9]).

[1]) Siehe *Eugen v. Philipporich* über die Aufgaben und Methoden der polit. Oekonomie. Freiburg 1886, und desselben Grundl. der Volkswirtschaftslehre.

[2]) Emil Sax: Das Wesen und die Aufgaben der Nationalökonomie. Wien, 1884, und desselb. Grundlegung einer Theorie der Staatswissenschaften, 1887.

[3]) *Georg Sulzer:* Begriff und Aufgaben der Gesellschaftswissenschaft in der Böhm-Bawerkschen Zeitsch. zur volkswirtsch. Socialpolit. und Verwaltung. Bd. 5, 1891.

[4]) *Wieser:* Der natürl. Wert und Ursprung und Theorie des Güterwerts.

[5]) *Böhm-Bawerk:* Zahlreiche Aufsätze in den *Anals of political economy.* Philadelphia, 1891 und 1892, in der *Revue économique,* 1892, und sein Hauptwerk: Die Kapitalzinstheorie.

[6]) *Maurice Block: Progrès d'économie politique depuis A. Smith.*

[7]) *Adolf Wagner: Grundlegung. I. Bd.*

[8]) *Wundt: System der Logik.* Bd. II. 1895 (II. Aufl.)

[9]) *Menger* wendet sehr oft an Stelle des Ausdruckes „Typen der Erscheinungen", den Ausdruck „Erscheinungsformen" an, wogegen *Emil Sax* in seinem *Wesen und Aufgaben* richtig hervorhebt, dass „Erscheinungsformen" das individuelle, wechselnde bezeichne, „Erscheinungstypen" dagegen das generelle, bleibende.

Digitized by Google

die Erforschung der *Ursachen* ihrer Entstehung und Entwickelung zum Gegenstande haben. Doch suchen sie ihre Ziele auf verschiedenen Wegen zu erreichen. Eine dieser Richtungen, die *empirisch-realistische*, will die Typen und typischen Relationen der Wirtschaftsphänomene, wie sie sich in ihrer „vollen, empirischen Wirklichkeit, also in der Totalität und der ganzen Komplikation ihres Wesens darstellen“ [1]) und unter Berücksichtigung ihres Entwickelungsganges erfassen. „Die realistische Richtung soll uns die Erscheinungsformen, die Typen und die sich wiederholenden Relationen (die empirischen Gesetze) der realen Erscheinungen zum Bewusstsein bringen. Wie vermöchte sie bei der Lösung dieser Aufgabe unbeeinflusst zu bleiben durch die Thatsache, dass jene Phänomene, deren generelles Wesen und deren generellen Zusammenhang sie festzustellen hat, selbst wandelbar sind?“ [2])

Sie wird also auf Grund von Vergleichungen der Wirtschaftserscheinungen in deren verschiedenen Entwickelungsphasen und deren Auftreten bei verschiedenen Völkern, das Wesen dieser Erscheinungen, ihre Gesetze und insbesondere die Gesetze ihrer Entwickelung zu ermitteln bestrebt sein. Dieser Teil der theoretischen Forschung berücksichtigt demnach alle Faktoren, welche jetzt und ehemals auf das wirtschaftliche Leben und seinen Gang Einfluss genommen haben und fällt somit mit der Methode zusammen, welche der historischen Schule vorschwebte, ohne dass sie sie in Anwendung gebracht hätte. Nur, bemerkt Menger, dürfte diese Methode mit demselben Rechte, mit dem sie die „historisch-ethische“ genannt wird, sich auch die „geographische, psychologische, etnographische“ u. s. w. nennen, weil das geschichtliche und ethische Moment doch noch nicht alles erschöpfen, was die volle, empirische Wirklichkeit ausmacht. Die *empirisch-realistische* Methode ist induktiv, sie schreitet von Einzelfällen und Einzelphänomenen zu Verallgemeinerungen und gelangt auf diesem Wege zu „*Realtypen*“ und „*Realgesetzen*“, wie auch zu empirischen Entwickelungsgesetzen. Aber diese Gesetze vermögen nie streng zu sein; sie sagen uns zwar, dass bis auf heute stets B auf A gefolgt sei, oder A und B gleichzeitig aufgetreten seien, doch sie bieten uns keine Sicherheit dafür, dass dies immer so geschehen müsse. Gebe es nur diese eine Richtung theoretischer Forschung, so würden wir nicht nur in der Volkswirtschaftswissen-

[1]) Untersuchungen, S. 35.

[2]) Untersuchungen, S. 104.

Digitized by G

schaft, sondern auch auf allen anderen Gebieten der Erscheinungswelt zu keinen exakten Gesetzen gelangen. Das wirtschaftliche Leben weist aber so gut wie die Naturerscheinungen strenge Gesetzmässigkeit auf, die erforscht werden muss, und wenn wir letzteres an der Hand der empirischen Methode nicht vermögen [1]), so müssen wir zu einer exakten Forschungsmethode Zuflucht nehmen. Diese Methode ist nach Menger *die analytisch-synthetische Methode.*

Dieser Methode wendet nun Menger sein ganzes Augenmerk zu, das ist die Methode, deren er sich bedient, um die Theorie aus ihrem Verfalle zu retten, und die seiner Ansicht nach allein geeignet ist, die Wissenschaft der politischen Oekonomie auf die Höhe der exakten Wissenschaft zu bringen. [2])

[1]) „Die gewöhnliche Vorstellung, dass in Gegenständen der Politik (und wie es auch an anderer Stelle heisst, der Volkswirtschaft und der socialen Wissenschaften überhaupt) – sagt Mill, die sicherste Methode diejenige der *Bacon*schen Induktion sei, dass nicht allgemeines Urteilen, sondern die spezifische Erfahrung der wahre Führer sei, wird einst als ein unzweideutiges Zeichen des niedern Zustandes der speku ativen Geisteskräfte des Zeitalters, welches sie zuliess, betrachtet werden" (System der Logik, I. Bd., Schels Ausg.). Und wieder auf einer anderen Stelle: Die fortschrittliche Natur des Menschengeschlechts ist die Basis, auf die man in neuester Zeit eine Methode der socialwissenschaftlichen Forschung gegründet hat, die darin besteht, dass man durch Erforschung und Zergliederung der allgemeinen Thatsachen das zu entdecken trachtet, was die betreffenden Philosophen das Gesetz des Fortschrittes nennen, und man denkt, dass uns dieses Gesetz, sobald es einmal ermittelt wäre, in den Stand setzen würde, künftige Ereignisse vorherzusagen. Diese Schule hat sich meistenteils einer grundfalschen Auffassung der Methode der Socialwissenschaft schuldig gemacht, die in der Voraussetzung besteht, die Ordnung der Aufeinanderfolge, die wir unter den verschiedensten Zustanden der Gesellschaft und Gesittung, die uns die Geschichte darbietet, mögen nachweisen können, könnte jemals, selbst, wenn jene Ordnung eine strengere Gleichmässigkeit aufwiese, als das bisher dargethan wurde, die Geltung eines Naturgesetzes haben. Es kann vielmehr nur ein empirisches Gesetz sein, und so lange dasselbe nicht mit den psychologischen und ethologischen Gesetzen, auf denen es beruhen muss, verknüpft und durch *das Zusammentreffen der apriorischen Deduktion in den Thatsachen der Geschichte aus einem empirischen in ein wissenschaftliches Gesetz verwandeln kann*, dürfte man sich zur Vorhersagung künftiger Ereignisse, ausser etwa bei eng angrenzenden Fällen, darauf nicht verlassen. (Logik, Bd. III, S. 326 in Gomperz Ausg.)

[2]) Wie wir sehen, laufen die beiden Mengerschen Methoden der *theoretischen* Nationalökonomie parallel, jede einer *andern* theoretischen Aufgabe dienend. Rein wissenschaftlich und strenge Gesetze giebt uns nur die exakte Forschungsmethode, und Menger ist geneigt, nur dieser

Digitized by Google

Wie gelangt nun die exakte Forschung auf dem Gebiete der Social- und insbesondere der Volkswirtschaftserscheinungen zu strengen Gesetzen?

„Das Wesen dieser exakten Richtung der theoretischen Forschung auf dem Gebiete der ethischen (soll bedeuten socialen) Erscheinungen besteht darin, dass wir die Menschheitsphänomene auf ihre *ursprünglichsten* und *einfachsten konstitutiven Faktoren* zurückführen, an diese letzteren das ihnen entsprechende Mass [1]) anlegen und endlich die Gesetze zu erforschen suchen, nach welchen sich aus jenen einfachsten

---

letzteren, trotz seiner voraufgehenden Klassifikation den Namen der *theoretischen* Forschung und nur ihren Ergebnissen, den der theoretischen Nationalökonomie zuzugestehen.

[1]) Untersuchung, S. 43. *Emil Sax*, a. a. O., S. 40, bezweifelt, ob es für die Erscheinungsgebiete des socialen und daher auch des wirtschaftlichen Lebens *exakte* Gesetze bezüglich des Masses giebt, was noch nicht besagen solle, dass eine strenge Determination der wirtschaftlichen Handlungen ausgeschlossen ist. Es müsse noch lange dauern, bis die Psychologie eine vollkommene Exaktheit ihrer Gesetze sowohl in qualitativer, als auch in quantitativer Beziehung erreicht werde, und daher müssen wir uns vorläufig mit exakten Gesetzen „geringeren Grades" begnügen. *Stanley Jevons* (Theory of political economy, London, 1871, p. 6) würde sich hier verwahren gegen eine „confusion betveen mathematical and exact science". Er sagt: „Most persons appear to hold, that the physical sciences form the proper spher of the mathematical method and that the moral science demand some other method. I knor not rhat. My theory of economy horever is purely mathematical in character. Nay, Finding „that the quantitias, rhich re have to deal, are subject to continoucs variation. I do not hesitate, to use the appropriate brauch of mathematical science involving shough is doces the fearless consideration of infinitely small quantities". Doch giebt sich Jevons nicht der Meinung hin, dass diejenigen Wissenschaften, wo die Mathematik angewendet werden kann, gerade die exaktesten, absolutesten sind . . . „They Smith", sagt er von denen, die ein Vorurteil gegen die mathematische Methode hegen, indem sie mathematische mit exakter Forschung identifizieren, „that we must not pretend to calculaté unless we have the precise data, rhich will give a precise ausver to our calculations; buts in reality that is no such thing as an exact science, except in a comparative sense. Astronomy is more exact than another science, because the position of a planed or a star admits of close measurement; but if we etamine the methots of physical astronomy, we find, that *they are all approximate* . . . . Even the appearently simpler problems in statics or dynamies are only *hypothetical approximations to the truth*. Hed physists raited until her data vere perfectly precis before they brought in the aid mathematics, we schould have still heen in the age of science, rhich terminated a the time of Galileo" (p. 6 ff.).

Digitized by Google

Elementen in ihrer Isolierung gedacht komplizirtere Menschheitsphänomene gestalten."

Diese konstitutiven Faktoren alles wirtschaftlichen Handelns sind nach Menger: Erstens die *Motive* des menschlichen Handelns, zweitens die *äussere Sachlage*. Die Motive, das sind die Bedürfnisse des Menschen, das Streben nach Erhaltung und Entfaltung seines Daseins; die äussere Sachlage dagegen sind „die den Menschen unmittelbar von der Natur dargebotenen Güter (sowohl die bezüglichen Genuss- als Produktionsmittel).[1])

Die exakte Richtung der theoretischen Forschung soll uns nun die Gesetze lehren, nach denen auf Grund jener elementarsten Faktoren die komplizirten Erscheinungen der Wirtschaft sich aufbauen und das nicht nur rücksichtlich des Wesens, sondern auch rücksichtlich des Masses derselben. „Die Erscheinungsformen, mit welchen sie (die exakte Forschung) operiert, sind aber nicht nur in Rücksicht auf räumliche, sondern auch auf *zeitliche* Verhältnisse streng typisch gedacht, *und die Thatsache der Entwickelung der realen Phänomene* übt demnach auch *keinen Einfluss* auf die Art und Weise aus, in welcher die exakte Forschung das theoretische Problem zu lösen unternimmt.[2])

Nun sind aber selbst die elementaren Faktoren der Wirtschaftserscheinungen nicht starr, ewig und absolut. Sowohl die Bedürfnisse des Menschen, als auch die äussere Sachlage, d. h. die Bedingungen, unter denen er sie befriedigen kann, sind in den Fluss der *Zeit* gestellt; sie unterliegen einer fortwährenden Entwickelung, und daher kann es keine theoretische Nationalökonomie geben, welche für alle Zeiten ihre Gültigkeit behielte. Und weil die „Elemente" des wirtschaftlichen Handelns einer fortwährenden Entwickelung unterliegen und im Laufe der Zeit immer neue Erscheinungen auftreten, die dieses wirtschaftliche Leben beherrschen und modifiziren, wäre es Aufgabe einer theoretischen Nationalökonomie, uns das Verständnis der typisch gedachten Phänomene und deren Zusammenhänge, d. i. ihrer Koexistenz und Sequenz für eine jede *Phase der wirtschaftlichen Entwickelung* zu ermitteln, mit anderen Worten, eine jede wirtschaftliche Phase erfordert eine neue Theorie, weil sie von anderen Principien beherrscht wird; eine neue in dem Sinne, dass die alte berichtigt und ausgebaut werden muss, soll sie das wirtschaftliche Leben erklären können.

[1]) „Untersuchungen", S. 45.
[2]) „Untersuchungen", S. 115.

Digitized by Google

Sämtliche Volkswirtschaftstheorien, die wir jetzt besitzen, sind Theorien der kapitalistischen Volkswirtschaft; auch die klassischen Nationalökonomen suchten und fanden teilweise nichts anderes, als die Gesetze der kapitalistischen Wirtschaft, obgleich sie in ihrem „Absolutismus" wähnten, die Gesetze des wirtschaftlichen Handelns für alle Zeiten, die ewigen Gesetze der Wirtschaft entdeckt zu haben. Dies hat Menger zu wenig betont; die Thatsache der Entwickelung will er nur der „empirisch-realistischen" Forschung zum Ausgangspunkte geben, in der exakten Forschung gesteht er ihr zwar hinterher einige Bedeutung zu [1]), aber ohne uns zu zeigen, wie er sich eigentlich diese Berücksichtigung denkt, wenn auch von Gesetzen für verschiedene Entwickelungsphasen die Rede ist.

Dagegen fordern so eine Forschung, wie wir sie uns vorstellen, Dietzel (Heinrich) [2]) und *Cairnes*, und auch *Marx* wendet diese Methode an, indem sie das historische Moment zum obersten Princip der theoretischen Forschung erheben. *Marx* wendet unseres Erachtens in seinem „Kapital" die *analytisch-synthetische* Methode an. Nachdem er die Elemente des wirtschaftlichen Lebens (allerdings die Elemente der kapitalistischen Wirtschaft und nicht des „Wirtschaftens" überhaupt) aufgefunden hat, baut er auf denselben die ganze kapitalistische Wirtschaft mit sämtlichen ihr eigentümlichen Kategorien und Institutionen und zeigt, wie sie alle aus denselben folgen und sich ableiten. Trotzdem aber Marx sich bemüht, die „Naturgesetze" der kapitalistischen Wirtschaft aufzufinden, kann ihn der Vorwurf des *Absolutismus*, der Menger mit Recht trifft, nicht treffen, da er sich von vornherein bewusst ist, dass die Gesetze nur für die kapitalistische Wirtschaft Geltung haben.

Wie wäre es denn, wenn wir eine theoretische Nationalökonomie für alle bisherigen Phasen der menschlichen Wirtschaftsgesellschaften schreiben wollten, eine *Geschichte* gleichsam *der wirtschaftlichen Principien*, die das wirtschaftliche Leben seither beherrschten?

Wir bauen unsere Wissenschaft auf den elementarsten Erscheinungen der ihnen zu Grunde liegenden Erscheinungsgruppe auf; aber im Laufe der Entwickelung des wirtschaftlichen Lebens kommen neue Faktoren zum Vorschein, die ihrerseits die Grundlage,

---

[1]) „Untersuchungen", S. 116.

[2]) Ueber das Verhältnis der Volkswirtschaftslehre zur Socialwissenschaft, 1862 und *Cairnes* „The character and logical method of political economy". London. 1875. II édit.

auf der die gesellschaftlichen Verhältnisse sich aufbauen, modifiziren, und diese neuen Erscheinungen müssen als neue Hülfsprämissen in die theoretisch-deduktive Operation aufgenommen werden, damit die exakte Forschung sich verfeinere und ihre Ergebnisse den Gesetzen, die die jeweilige Entwickelungsphase beherrschen, sich anpassen können.[1])

Hatten die Klassiker, zumal in der Form, welche ihre Lehre unter Ricardo annahm, den Egoismus und den extremsten Individualismus als die alleinigen Voraussetzungen des wirtschaftlichen Handelns angenommen, so waren diese Prämissen zwar nicht falsch, aber sie galten weder für die feudalistische Wirtschaft, noch werden sie für die socialistische Wirtschaft etwa Geltung behalten, und wir sehen auch, dass heute schon diese Voraussetzungen uns schon lange nicht mehr alle Erscheinungen zu erklären vermögen, die die Weiterentwickelung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung gezeitigt hat.

Nachdem „das wirtschaftliche Subjekt" alle Fesseln der politischen und wirtschaftlichen Unfreiheit gesprengt hatte, so galt ihm die „Freiheit" für das einzige und obere Gut des Menschen. Jeder Unternehmer fühlte sich grossjährig und fähig, auf eigenen Füssen zu stehen, sein Glück sich selbst zu erjagen. Er anerkannte dieselbe Selbstbestimmung auch beim Arbeiter. Mit einem Worte, jeder war auf sich selbst angewiesen; der reinste Individualismus folgte auf die langen Zeitalter der wirtschaftlichen Bevormundung, der tausende von Geboten und Verboten. Der theoretische Ausdruck dieses Zustandes war die klassische Nationalökonomie, ein Hymnus zugleich auf die wirtschaftliche Freiheit, welche zu so enormen Erfolgen verhalf, die Vermehrung des „nationalen" Reichtums so beförderte, den Riesenumschwung in der Produktion durch die entfesselte Initiative noch potenzirte. Sie hat thatsächlich viel Klassisches und viel Bleibendes für die Nationalökonomie geschaffen und darf, solange noch die kapitalistische Produktionsweise herrscht, nicht als „überwunden" betrachtet werden.

[1]) „ . . . . . the most important portion of the data (sagt Cairnes a. a. O.) from which it (the political economy) reasons, is human institutions and human character, and everything consequently, which affects this character or those institutions, *must creatuer problems for economic science.*" Das hindert uns aber nicht, im Gange der Entwickelung die Gesetzmässigkeit aufzufinden . . . „if society were organirated to morrow on the principle of *Comte*, so long as physical and human nature remain, the phenomena of realth would be governed by natural *laws, and those relations, those laws is will would still be important to knor*" (S. 24).

Digitized by Google

Doch ihre Lehren reichten nicht lange aus und waren, insofern sie ewige Gültigkeit beanspruchten, irrtümlich. Die freie Konkurrenz zeitigte Zustände, welche die klassische Nationalökonomie nicht vorausgesehen hatte: Die Akkumulation der Kapitale, die Verelendung der arbeitenden Massen, die Proletarisirung des Mittelstandes, welchen die grosse Anhäufung des „Nationalreichtums" für ihr Elend keinen Trost gewährte. Diese Erscheinungen aber lenkten auf sich die Aufmerksamkeit der „wirtschaftenden Subjekte" und zeigten ihnen „die Freiheit der Konkurrenz" in etwas anderem Lichte, als sie im ersten Taumel des Freiheitsfestes erschien.

Die Arbeiter waren die ersten, die das „self help" dahin zu modifiziren sich entschlossen, es als Arbeiter*klasse*, also organisirt zu praktiziren. Die Krisen zeigten auch den Unternehmern die Folgen der anarchischen Produktion, aber es dauerte noch ziemlich lange, bis auch sie sich zu organisiren begannen, um denselben entgegentreten zu können.

Das „Kapital" von Karl Marx erfasst diese Wirtschaftsphase des Kapitalismus mit genialem Blicke und seine Analyse derselben ist meisterhaft. Es ist eine Weiterausbauung der Ricardoschen Wirtschaftstheorie und sofern jene Irrtümer enthielt, eine Berichtigung derselben. Aber indem sie die Tendenz des kapitalistischen Wirtschaftsganges aufdeckte, konnte sie auch nicht alle Erscheinungen in Rechnung ziehen, welche sie etwa im Laufe der Zeit modifiziren würden. Die Kartelle, Trusts, Ringe einerseits, die Erweiterung der Märkte durch die grossartige Kolonialpolitik der letzten Zeit andererseits sind Erscheinungen, denen die Marxistische Theorie nicht volle Beachtung schenken konnte. Ist die Marxistische Analyse der kapitalistischen Produktionsweise etwa falsch, sind die Gesetze derselben, die er mit präziser Klarheit dargelegt hat, nicht richtig?

Und doch bleibt kein Zweifel, dass die neuen Erscheinungen in die theoretische Forschung hineinbezogen, die Marxsche Theorie weiter ausbauen, manches Unhaltbare berichtigen, manches bis nun Unerklärte erklären werden, denn auch die Marxsche Theorie beansprucht nicht in allen ihren Ergebnissen uneingeschränkte Gültigkeit und was sie von den bisherigen Theorien und auch von Mengers Theorie unterscheidet — sie ist sich dessen bewusst.[1])

[1]) Wie diese neuen Erscheinungen selbst Marxisten geblendet haben und ihnen die Gesetze der kapitalistischen Entwickelung, wie sie Marx so genial gezeichnet, verdeckt haben, beweist das vor kurzem erschienene

Digitized by Google

Kehren wir aber zu Menger zurück. Die konstitutiven Elemente, auf welche er zurückgeht, sind der isolirt wirtschaftende Mensch und die ihm zur Verfügung stehenden Güter. Die Gesetze, die er aus diesen Prämissen aufstellt, haben absolute Gültigkeit nur für die isolirte Wirtschaft. Kaum aber tritt der Mensch aus seiner Isolirtheit heraus und in Verkehr mit anderen wirtschaftenden Subjekten, so vermögen die auf Grund der isolirten Wirtschaft gefundenen Gesetze die neuen Komplikationen, die sich aus dieser Thatsache ergeben, nicht mehr zu erklären. Es muss somit die neue Thatsache als eine Voraussetzung mehr zur Forschung hinzutreten, damit auf Grund der neuen „Sachlage" neue *exakte* Gesetze gefunden werden können, die eben durch die hinzugekommene Prämisse streng determinirt werden. Denn wie anders sollten wir die „*jeweilige* äussere Sachlage" bei Menger auffassen?

„Wir haben — sagt er — zumal bei *fortgeschrittener wirtschaftlicher Kultur* [1]) nicht nur Bedürfnisse nach Gebrauchsgütern, d. h. nach Gütern, welche unmittelbar der Erhaltung unseres Lebens und unserer Wohlfahrt dienen, sondern auch einerseits Bedürfnisse nach Produktionsmitteln (z. B. nach Rohstoffen, Hülfsstoffen, nach Maschinen, zum Zwecke der technischen Produktion, nach technischen Arbeitsleistungen u. s. f.) und andererseits nach Tauschgütern (z. B. nach Geld, beziehungsweise nach anderen zum Austausch bestimmten Waren) — Bedürfnisse, welche man im Gegensatze zu den erstgenannten, den unmittelbaren, als die mittelbaren zu bezeichnen vermöchte. Unser Bedarf an Produktionsmitteln und Tauschgütern ist indes durch unseren Bedarf an Gebrauchsgütern bedingt und das Endziel aller menschlichen Wirtschaft demnach die Deckung unseres unmittelbaren Güterbedarfs, die Sicherstellung der Befriedigung unserer unmittelbaren Bedürfnisse." [2])

Nun ist es aber für die zu erforschenden wirtschaftlichen Gesetze, oder eigentlich für die Gesetze der *Volkswirtschaft* keineswegs

---

Buch *Bernsteins:* „Die Voraussetzungen des Socialismus" und die zwischen Bernstein und den „neukantischen" Socialisten einerseits und den Anhängern der materialistischen Geschichtsauffassung, wie sie von Marx und Engels aufgefasst war, andererseits, in der Neuen Zeit und in den Socialistischen Monatsheften geführte Diskussion. Ein Versuch, die Marxistische Theorie weiter auszubauen und der neuesten Entwickelung der wirtschaftlichen Thatsachen Rechnung zu tragen, ist Karl Kautskys „Agrarfrage".

[1]) Er verkennt also nicht, dass das „einfachste Element", unsere Bedürfnisse, einer Entwickelung unterliegen.

[2]) „Untersuchungen", Anhang VI., S. 162.

Digitized by Google

gleichgültig, ob das wirtschaftende Subjekt[1]) über die Güter selbst verfügt, oder ob es in der Erlangung des Zieles der Wirtschaft, d. h. der „Deckung seines unmittelbaren Bedarfs von der wirtschaftlichen Macht des Besitzers der Produktionsmittel" abhängig ist, d. h. ob diese fortgeschrittene Wirtschaft die heutige kapitalistische ist. Ist aber letzteres der Fall, so werden die Gesetze *dieser* Wirtschaft andere sein, als die einer isolirten Wirtschaft. Die Gesetze der *kapitalistischen Wirtschaft* als solcher werden, wir wiederholen es, auf dem Wege der exakten Forschung festgestellt, so wie diejenigen anderer geschichtlicher Wirtschaftsphasen und werden, wo und wann ihre Voraussetzungen vorhanden sein werden, wenn sie auch an der „vollen empirischen Wirklichkeit", das ist an den komplizirteren, durch störende Faktoren beeinflussten Erscheinungen erprobt, sich nicht vollständig bewähren sollten.

Und nur in diesem Sinne könnten wir die Worte Mengers acceptiren, dass „die Erscheinungsformen, mit welchen die exakte Theorie operirt, nicht nur in Rücksicht auf räumliche, sondern auch in Rücksicht auf zeitliche Verhältnisse streng typisch gedacht sind", wogegen wir mit dem zweiten Teile seines Satzes, dass „die Thatsachen der Entwickelung der realen Phänomene keinen Einfluss auf die Art und Weise ausübe, in welcher die exakte Forschung das theoretische Problem unternimmt", nicht übereinstimmen können. Widerspricht er doch seinen eigenen Ausführungen, wenn er bald darauf behauptet, dass die exakten Theorien „nur dadurch ihre Aufgaben vollständig erfüllen, dass sie uns das obige Verständnis (die

[1]) Menger setzt diesen Umstand, nachdem er die Bedürfnisse des in fortgeschrittener Kultur wirtschaftenden Menschen in solche nach Gebrauchsgütern und solche nach Produktionsgütern eingeteilt, einfach voraus. „Der Ausgangspunkt jeder Wirtschaft sind die den wirtschaftenden Subjekten *unmittelbar verfügbaren* Güter. Wir verfügen im Rückblick auf kommende Zeitpunkte oder Zeiträume auch in mittelbarer Weise über Güter (durch die in unserem Besitz befindlichen Produktions- beziehungsweise Tauschmittel)." Es sollte aber so heissen, wenn die Methode sich fruchtbar erweisen soll; wir haben Bedürfnisse nach Genussgütern, diese können nur vermittelst der Güter höherer Ordnung hergestellt werden. Der Weg, auf dem das geschieht, ist das Wirtschaften. Letzteres aber wird anders bestimmt, wenn das wirtschaftende Subjekt selbst im Besitz der mittelbaren Güter sich befindet, und anders, wenn es behufs Erlangung derselben seine Arbeitskraft verkaufen muss. Eine jede dieser Wirtschaftsphasen hat eine eigene Physiognomie, aber für beide ist es möglich, exakte Gesetze zu erforschen.

Digitized by Google

streng typisch gedachten Faktoren der Erscheinungen und die Gesetze der Wirtschaft rücksichtlich einer jeden Phase in der Entwickelung der Phänomene verschaffen".

Sollen sie aber dies und sollen sie, was sehr wichtig ist, die neu aufgetretenen Erscheinungen als „typisch gedachte" Faktoren mitberücksichtigen, damit die exakte Theorie nur insofern vom realen Leben abweiche, als eine exakte Theorie davon abweichen muss, so muss auch die „Entwickelung der realen Phänomene" als Prämisse zur neuen Deduktion festgehalten werden.

Und daher hat auch die zeitliche Auseinanderhaltung der Wirtschaftsphasen, wie wir sie bei Marx, Bücher und andern finden, die Benennung der Sklavenfeudalen in der kapitalistischen Wirtschaft, oder der geschlossenen Hauswirtschaft, der Kundenwirtschaft und der Verkehrswirtschaft u. s. w. nicht nur historische, sondern auch methodologische Bedeutung. Theorien dieser Wirtschaftsphasen, nämlich der vorkapitalistischen, wie sie sich in den Köpfen der damaligen Gelehrten wiederspiegelten, sind uns nicht aufbewahrt, weil die politische Oekonomie zu der Zeit keine besondere Wissenschaft bildete. Wären solche da und hätten sie für ihre Zeit Geltung gehabt, so wäre die Geschichte dieser Dogmen keine Geschichte der menschlichen Irrtümer. Die Geschichte der nationalökonomischen Theorien, wie sie die Merkantilisten, die Physiokraten, die Smithsche Schule u. s. w. lehren, kann auch nicht ohne weiteres als Geschichte der menschlichen Irrtümer aufgefasst werden. Sie stellen die verschiedenen Phasen innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise dar, und jede hatte zu ihrer Zeit eine gewisse Berechtigung; sie waren auch die Gedankenabbilder der im Leben existirenden Thatsachen und ihrer Zusammenhänge.

Noch eines ist uns in *Mengers* Ausführungen unerklärlich, was schon gleich anfangs hätte hervorgehoben werden sollen. Er stellt uns das Verhältnis der realistischen Richtung der theoretischen Forschung zur exakten Richtung derselben in der Weise dar, dass sie beide als zwei verschiedene Richtungen der theoretischen Untersuchung aufzufassen sind. Beide gelten für das ganze Gebiet der Untersuchung so, dass, wenn die exakte Forschung zu ihrer vollen Ausbildung gelangen würde, um an die kompliziertesten Erscheinungen sich heranwagen zu können, es dann den Forschern einfach anheimgestellt sein würde, die eine oder die andere Richtung der Forschung wählen zu dürfen. Vorläufig aber gelte die empirisch-realistische

Digitized by Google

Richtung als die minder vollkommene für die komplizirteren Phänomene, welchen mit einer exakten Methode noch nicht beizukommen sei, die exakte dagegen könne für die einfachen Erscheinungen schon jetzt Anwendung finden. Wir dagegen glauben, dass sich beide Richtungen stets *ergänzen* werden und ergänzen müssen, ja sogar zwei verschiedene und aufeinanderfolgende Stadien der Forschung bilden, da beide ein und dasselbe Ziel verfolgen. Die „realistische Methode" als erstes Stadium von der Beobachtung des realen Lebens ausgehend, dieses theoretisch sozusagen registrirend und durch Induktion und empirische Gesetze zum Verständnisse bringend, gibt uns die Voraussetzungen, auf Grund deren wir in der Folge unsere „reine" Theorie aufbauen. Und zwar muss in einer jeden neuen Phase der Entwickelung — so stellen wir uns den Gang der Forschung vor — eine neue Induktion, gleichsam eine Revision der Thatsachen vorgenommen werden, aus denen wir die neuen wirtschaftlichen Gesetze deduziren, die Umbiegung, denen die, die auf Grund älterer Beobachtung aufgespürte Tendenz des wirtschaftlichen Ganges, infolge der neuen Erscheinungen erfährt. Die realistische Forschung zeigt uns eben, inwiefern „der Kreis der Objekte" [1]) auch für die exakte Forschung sich erweitert hat, inwiefern also die Aufgabe der Forschung eine Modifikation erfahren hat, und gibt in solcher Art „den Ausgangspunkt und den Zielpunkt" der neuen Forschung an die Hand. Eben dieser Umstand hält das Interesse der gelehrten Welt fortwährend wach, denn sonst wären mit der Erfassung einer Theorie der weiteren Forschung die Thore zugesperrt.

Die Ergebnisse der abstrakten Richtung müssen ihrerseits an den realen Verhältnissen geprüft und verifizirt werden. Erst durch die Ergebnisse der exakten Forschung, erst wenn wir die typischen Erscheinungen des Wirtschaftslebens, ihre typischen Zusammenhänge und die Tendenz der Entwickelung kennen gelernt haben, werden wir im stande sein, sie zu beherrschen und in den Gang der Dinge einzugreifen. Eine zielbewusste *Wirtschaftspolitik* kann nur auf der Volkswirtschaftstheorie aufgebaut werden, und sie wird eine desto vollkommenere sein, je tiefer und universeller unsere theoretische Einsicht ist. Sie ist eine Lehre vom praktischen Eingreifen in den Entwickelungsgang des Wirtschaftslebens, eine Lehre von den „Grundsätzen, nach welchen die Volkswirtschaft mit Berücksichtigung aller

[1]) „Untersuchungen", 47.

Digitized by Google

hier in Betracht kommenden besonderen Verhältnisse seitens der öffentlichen Gewalt gefördert zu werden vermag.“ [1] [2])

Die Volkswirtschaftspolitik unterscheidet sich solcherart nicht nur von der „Praxis“, der Thätigkeit der Praktiker, sie ist auch keine Rezeptensammlung für die Küche des Politikers, die er ohne weiteres anwendet. Sie stellt es dem Praktiker anheim, nach Abwägung der jeweiligen konkreten Verhältnisse die entsprechenden Massregeln mit den notwendigen Modifikationen anzuwenden, die Mittel- und Vorgangsweise den einzelnen Fällen anzupassen, dieselben zu individualisiren.

So bilden Geschichte, Statistik, Theorie und Politik ein System von den Wissenschaften der politischen Oekonomie, die sich gegenseitig stützen und Teile *eines Ganzen* sind, so dass keiner ohne Schaden für das Ganze von der Forschung vernachlässigt werden kann.

Wir glauben damit die methodologischen Ansichten Karl Mengers in kritischer Beleuchtung dargestellt zu haben und wollen es in der Folge versuchen, eine Darstellung seiner Theorie zu bringen, die zugleich zeigen soll, wie Menger und seine Schule ihre Methode zur Anwendung bringen.

Die Mengersche Werttheorie.

Nicht die Ergebnisse der methodologischen Untersuchungen sind es, denen die Mengersche Schule in erster Linie ihre Verbreitung verdankt, und auch die österreichischen Nationalökonomen nehmen nicht ihretwegen den Ruhm, etwas Verdienstvolles auf dem Gebiete der politischen Oekonomie geleistet zu haben, in Anspruch. Von der Ansicht ausgehend, dass die auf den Grundlagen der klassischen Theorien aufgebaute Volkswirtschaftslehre unfruchtbar geworden sei und einer tiefgehenden Reform bedürfe, begann Menger,

[1]) „Untersuchungen“, 154.

[2]) Maurice Block unterscheidet demgemäss die „science“ von der „art“. Die erste, das ist die theoretische „reine“ Wissenschaft, die zweite die Kunst, innerhalb deren die Theorie der Volkswirtschaftspolitik d. i. der Inbegriff der Grundsätze der Volkswirtschaftspolitik von den praktischen Anwendungen derselben zu unterscheiden ist.

Digitized by Google

wie wir es schon dargelegt haben, zuerst mit den „friedlichen Arbeiten" auf dem Gebiete der theoretischen Nationalökonomie.

Hier galt es, wie er behauptete, fast von neuem anzufangen, die Grundbegriffe festzustellen und die Grundelemente aufzufinden, auf denen die komplizirten Erscheinungen des ökonomischen Lebens sich aufbauen. Da gab es keine Zeit zu methodologischen Auseinandersetzungen und Vorarbeiten; es genügte, wenn der Vertreter der neuen Richtung sich und seines Zieles klar bewusst war. Uebrigens hat „das positive Forschertalent schon oft ohne ausgebildete Methodik, die Methodik ohne jenes noch nie eine Wissenschaft in epochemachender Weise umgestaltet".[1]) Daher hat Menger die Bedeutung der Methodik für die Forschung überhaupt und derjenigen auf dem Gebiete der politischen Oekonomie insbesondere, auch selbst nie allzuhoch angeschlagen. Erst als das gewaltsame, nach Alleinherrschaft strebende Vordrängen der historischen Schule die ihr nicht huldigenden Forscher zu stören begann, da erst ergriff die österreichische Schule das Schwert der methodologischen Beweisführung und teilte ihre Arbeit zwischen dem Ausbau der Wissenschaft einerseits und dem methodologischen Kampf andererseits, „jenem Ansiedler an der Grenze gleich, der, mit einer Hand den Pflug führend, seiner Tagesarbeit obliegt, dieweil er mit dem Schwert in der andern den Feind von seinem Gebiete fernhält".[2])

War doch schon im Jahre 1871 das grundlegende Werk Mengers, *„Die Grundsätze der Volkswirtschaftslehre"*, erschienen, welches sein ganzes System in knapper Zusammenfassung enthält, so dass sowohl seine später erschienenen wenigen theoretischen Aufsätze, wie der über das *Kapital* in den Conradschen Jahrbüchern 1888 und seine *Geld*lehre im Handwörterbuche der Staatswissenschaften, als auch die Werke seiner Schüler teils einen weiteren Ausbau des hier dargelegten Systems enthalten, teils Versuche sind, die Theorie auf Erscheinungen anzuwenden, welche Menger nicht in Betracht gezogen hatte.

Originell und von Menger abweichend sind nur *Böhm-Bawerk* in seiner Kapitalzinstheorie und *Emil Sax*, indem er sich den wirtschaftenden Menschen schon im Urzustande als Mitglied irgend eines socialen Verbandes denkt und daher dessen jeweilige Bedürfnisse

[1]) „Untersuchungen", Vorrede XII.

[2]) *Böhm-Bawerk:* „The Austrian School" (Annals of the society of political and social science.) Philadelphia, 1892.

Digitized by Google

als Kombination zweier den Menschen stets beherrschenden *socialen* Potenzen, des *Individualismus* und des *Kollektivismus* auffasst. *Sax* sucht dadurch, wie er selbst sagt, die Mengersche Theorie fruchtbarer zu machen und mehr Leben in das „tote Schema" der isolirten Wirtschaft zu bringen. Es gelingt ihm aber selten, weil auch er in seinen Abstraktionen „das Leben" sehr oft beiseite lässt. Die Unbedingtheit der Mengerschen „Elemente der Volkswirtschaft" rächt sich eben am Aufbau seiner Theorie, die viele „Wahrheiten" birgt, welcher jedoch der warme Pulsschlag des „*wirklichen*" *volkswirtschaftlichen* Lebens abgeht.

I.

Der Wert der Genussgüter.

Aus welcher Quelle auch immer die menschlichen *Bedürfnisse* abzuleiten sind, aus dem Individualismus, oder dem Kollektivismus, oder aus beiden zusammen, so sind *sie* es, und darin sind die Repräsentanten der neuen Richtung alle einig, die den *Hauptfaktor* alles wirtschaftlichen Handelns bilden. Und will man die Volkswirtschaft erklären, so muss auf dieses *subjektive* Element, auf die *individuellen* Bedürfnisse und Bestrebungen der Menschen zurückgegriffen werden.

Diesem subjektiven Faktor der Wirtschaftserscheinungen hatte man nach Menger bisher zu wenig Beachtung geschenkt, oder wenn man ihn in die Forschung hineinzog, wusste man nicht recht, was damit anzufangen. Nun vermag das ganze wirtschaftliche Leben ohne die Zurückführung der Wirtschaftserscheinungen auf die Bestrebungen der Menschen nicht erklärt zu werden. Der bisherigen Nationalökonomie konnte somit der Vorwurf nicht erspart werden, dass sie die Volkswirtschaft gleichsam losgelöst von ihrem Ursprung zu beleuchten unternahm. Daher ihre mangelhaften Grundbegriffe, daher ihr vielerorts falscher Aufbau.

Den *Bedürfnissen* als dem einen Grundelemente des wirtschaftlichen Handelns und also auch der Volkswirtschaftswissenschaft stellt Menger das „objektive" Moment, die „*jeweilige äussere Sachlage*" entgegen. Diese letztere darf man sich in Mengers und seiner Schule Theorie nicht etwa zunächst als die jeweilige Entwickelungsphase der menschlichen Gesellschaft, als die jeweiligen socialen Verhältnisse, welche die Volkswirtschaft bestimmen, vorstellen. Und wenn Menger uns versichert, dass die äussere Sachlage „eine jeweilig gegebene

Digitized by Google

ist" und von dem grössten Einflusse auf unser wirtschaftliches Handeln, so thun wir dieser Aussage auch Gewalt an, wenn wir sie etwa dahin interpretiren wollten, dass sie die jeweilige Konjunktur, die jeweiligen Marktverhältnisse u. s. w. bedeute. Denn wie es in den Ausführungen heisst, ist es *die Menge eines Gutes,* über welche ein „wirtschaftliches Subjekt" verfügt, welche die äussere Sachlage ausmacht. Diese entscheidet eben, ob das wirtschaftende „Subjekt" überhaupt wirtschaften soll, ob dieses gegebene Gut für es bloss „natürlich" ist, oder auch „Wert" hat. *Wir wirtschaften aber nur mit Gütern, die Wert für uns haben.*

Ist uns ein Gut in grösserer Menge verfügbar, als wir desselben bedürfen, so ist es ein „freies" Gut. Wir geniessen es frei und voll, ohne dass der Gedanke an eine mögliche Erschöpfung des Vorrats uns störte. Ist uns dagegen ein Gut nur knapp zugemessen, so dürfen wir uns nicht so unbesorgt dem Genusse desselben hingeben; wir sind gezwungen, mit der Menge, die uns zur Verfügung steht, zu rechnen, wir müssen damit *haushalten.*

Ausser Wasser, Luft und Sonnenlicht, die dem Menschen in der Regel als freie Güter in beliebiger Menge zur Verfügung stehen, sind nun fast alle Güter, welche die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen geeignet sind, in relativ beschränkten Mengen vorhanden. Diese Güter nennt Menger und nach seinem Vorgange auch seine Schüler *wirtschaftliche* Güter. Da ist jede praktisch noch beachtenswerte Teilquantität die *Bedingung* zur Befriedigung irgend eines Bedürfnisses. Die *Erkenntnis* dieses Verhältnisses der Abhängigkeit unserer Wohlfahrt von einer jeden Teilquantität der uns verfügbaren Menge beziehungsweise von jedem konkreten Gute, nennt Menger *Wert.*[1])

Wert ist also ein menschliches *Interesse* auf ein konkretes Gut übertragen, in demselben *objektiviert.*[2]) Er ist nichts dem Gute inhärentes, denn nicht die dem Gute innewohnenden Eigenschaften, nicht seine Nützlichkeit macht den Wert desselben aus. Sind selbst die nützlichsten Güter freie Güter, so sind konkrete Teilquantitäten

[1]) Wir sehen also, dass die Erscheinung *Wert* und die Erscheinung Wirtschaft aus derselben Quelle fliessen, aus der Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Bedarf und verfügbarer Menge eines Gutes (vergl. „Grundsätze", 3. Kap.).

[2]) Vergl. „Grundsätze", S. 86.

Digitized by Google

derselben *wertlos*.[1]) Mit einem Worte, die *Bewertung* der konkreten Güter liegt in uns, in unserem *Bewusstsein*, dass ohne dieselben unser Leben unvollkommen, die Erhaltung desselben wohl gar unmöglich wäre. „Der Wert ist die Bedeutung, die für uns konkrete Güter dadurch erlangen, dass wir uns von der Verfügung über dieselben abhängig zu sein fühlen“ [2]) und ist daher ein *negatives* Gefühl. „Er bedeutet“, sagt *Wieser*, „dass zum Genusse die Sorge hinzutritt, der Zwang, uns in diesem Genusse einzuschränken und während des Genusses an die Folgen zu denken, wenn wir das erlaubte Mass überschritten.“ [3])

Je intensiver ein Bedürfnis und je seltener das dasselbe zu befriedigende Gut, desto grösser unser Abhängigkeitsgefühl von jeder Quantität desselben; und umgekehrt, je schwächer ein Bedürfnis und je allgemeiner dessen Befriedigungsmittel, desto niedriger veranschlagen wir unsere Abhängigkeit von irgend einer bestimmten Quantität desselben, desto kleiner der Wert der letzteren.

Welcher Wert, der „Gebrauchswert“ oder der Tauschwert?

Die österreichische Schule untersucht diese Begriffe und gelangt zum Schlusse, dass die bisherige Nationalökonomie diesen Worten falsche Begriffe unterlegt hat. Es sei überhaupt falsch, bemerkt Menger und deutlicher noch als dieser *Böhm-Bawerk*, im „Werte“ eine objektive Eigenschaft der Güter zu erkennen und in weiterer Konsequenz davon anzunehmen, der Gebrauchswert sei die Eigenschaft der Güter Untreue zu stiften, der Tauschwert dagegen die Eigenschaft derselben für andere Güter ausgetauscht werden zu können. Gebrauchswert und Tauschwert haben vielmehr beide einen rein subjektiven Ursprung, sie entspringen beide der „Sorge“ um unsere Bedürfnisbefriedigung, dem *erkannten* Verhältnisse zwischen Bedarf und Deckung. *Gebrauchswert* ist danach die Bedeutung, die ein Gut für uns erlangt, als unmittelbare Bedingung einer Bedürfnisbefriedigung; *Tauschwert* die Bedeutung, die ein Gut für uns erlangen kann, indem wir im Tausche dafür ein Gut erhalten können, von dessen Verfügung über dasselbe wir uns in der Be-

[1]) „To change utility usto value“ — interpretirt *William Smart* (an introduction in to the Sherry of walue etc. London 1891) diese Ansicht — „there omst be not only a capability of satisfying vant, but a felt dependance of some vant on the particular good, containing utility“.

[2]) „Grundsätze“, S. 81.

[3]) *Wieser*, „Ursprung und Hauptgesetze des wirtschaftlichen Wertes.“ Wien, 1884.

Digitized by Google

friedigung irgend eines konkreten Bedürfnisses abhängig fühlen. Von der Verfügung über das erste Gut ist die Erlangung des letzteren abhängig, und darum hat es für uns Wert. Der Wert überhaupt ist folglich subjektiv. „Der Satz, sagt Wieser, dass der Wert in Wahrheit eine subjektive Erscheinung sei, kann nicht genug eindringlich gefasst werden. In Wahrheit ist aussen an den Gütern nicht nur der Wert selbst nicht vorhanden, sondern es befindet sich an ihnen, wie man trotz dieses Zugeständnisses immer noch geneigt bleibt, anzunehmen, auch kein Vorbild des Wertes, keine Urerscheinung desselben, von der unsere Wahrnehmungen bloss das Urbild wären." Es ist daher auch durchaus irrtümlich, ein Gut, welches für ein wirtschaftendes Subjekt einen Wert hat, selbst „Wert" zu nennen, oder gar von Werten, als selbständigen, realen Dingen zu sprechen, wie es die Volkswirte thun, welche Objektivirung des seiner Natur nach subjektiven Güterrechts viel zur Verwirrung der Grundlagen der politischen Oekonomie beigetragen habe. [1])

Als eine Grösse von verschiedener Intensität ist der Wert *messbar*. Unsere Bewertungen sind ihrer Natur nach kommensurabel und können miteinander verglichen werden. So wie bei *Jevons* [2]) Lust und Unlust die Grundlagen für alle ökonomischen Handlungen

[1]) Trotz dieser Verwahrungen anerkennt die österreichische Schule doch einen *objektiven* Güterwert. Es ist dies die Tauschkraft der Güter, die Eigenschaft derselben, für andere Güter ausgetauscht werden zu können; die als objektiver Tauschwert in der politischen Oekonomie doch eine Rolle spielt. Dies ist nach dem oben ausgeführten eine *contradictio in adjecto*. Nicht destoweniger wird diese Einteilung in einen subjektiven und einen objektiven Wert von Böhm-*Bawerk* durchgeführt, und *Zuckerkandl* behauptet sogar (Theorie des Preises), dass in dem Worte Wert sowohl die wirtschaftliche Bedeutung, als auch die aus derselben fliessende Kaufkraft der Güter ausgedrückt ist. Glücklicherweise haben wir später mit dieser „Tauschkraft" als einer den Gütern innewohnenden Eigenschaft, nachdem mit ihr ziemlich viel „Staat gemacht wurde", nichts mehr zu thun. Sie fällt, wie uns Böhm-Bawerk versichert, mit dem Preise zusammen, der seinerseits eine Resultante der subjektiven Bewertungen ist, und seine Gesetze fallen auch mit den Gesetzen des Preises zusammen. Die Gesetze des Preises, der eine Resultante der subjektiven Wertschätzungen ist, in denen kein Stückchen „Eigenschaft", nichts Objektives steckt, mit den Gesetzen einer der Güter anhaftenden, ihnen inhaerenten Kraft! Die reinste praestabilierte Harmonie!

[2]) Theory of political economy 1871, p. 44: Pleasure and pain are undoubtebly the ultimate object of the calculus of political economy.

Digitized by Google

sind, so bestimmen auch nach der Mengerschen Schule Lust und Unlust, die wir infolge der Verfügung oder Nichtverfügung über ein Gut empfinden, in letzter Linie unsere Wertschätzungen und geben daher den gemeinsamen Vergleichungspunkt derselben ab.

Wie geschieht nun aber dies, wie kommen wir zu konkreten ziffernmässigen Werten?

Und nun entrollen Menger und seine Schüler vor uns ein Bild der psychischen Vorgänge, die sich in der Seele eines Menschen abspielen, wenn er vor einer Gütermenge steht und die einzelnen Güter oder „Teilquantitäten" solcher seinen Bedürfnissen gemäss gegeneinander abzuschätzen hat.

Zahlreich, fast unzählbar sind die Bedürfnisse des Menschen und von einer ausserordentlichen Mannigfaltigkeit, sowohl in Rücksicht auf ihre Art, als auch in Rücksicht auf ihre Intensität. Was die Art unserer Bedürfnisse betrifft, so ist die Befriedigung der einen darauf gerichtet, unser Leben, die der anderen unsere Wohlfahrt zu erhalten, noch andere uns Lust und Vergnügen zu verschaffen, und wir bestreben uns, diese Bedürfnisse der Reihe nach zu befriedigen. Der Reihe nach, d. h. dass in der Regel die Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses, von der die Erhaltung unseres Lebens abhängt, vor der Befriedigung des Wohnungsbedürfnisses z. B., die unsere Gesundheit sichert, erfolgen wird, diese wieder vor der Befriedigung etwa eines Vergnügungsbedürfnisses u. s. w. Ja, letztere Bedürfnisse können sogar nicht aufkommen, solange unsere wichtigsten Bedürfnisse nicht gestillt sind. Solange Hunger unser Leben gefährdet, Obdachlosigkeit unsere Gesundheit in Frage stellt, solange kann kein Gefühl eines „Vergnügungsbedürfnisses" in uns aufsteigen, wir verspüren keine Lust, uns zu „unterhalten".

Diese Verschiedenheit in der Bedeutung der einzelnen Bedürfnisbefriedigungen ist nicht nur bei der Befriedigung *verschiedener* Bedürfnisse im Grossen und Ganzen zu beobachten, sondern sie zeigt sich auch bei der mehr oder minder vollständigen Befriedigung ein und desselben Bedürfnisses. „Von der Befriedigung unseres Nahrungsbedürfnisses hängt unser Leben ab. Es wäre nun aber sehr irrig, wollte man alle Nahrungsmittel, welche die Menschen zu sich zu nehmen pflegen, als solche bezeichnen, welche nur Erhaltung ihres Lebens, oder auch nur ihrer Gesundheit, oder auch ihres dauernden Wohlbefindens erforderlich sind. Jedermann weiss, wie leicht es ist, ohne das Leben, ja auch nur die Gesundheit zu

Digitized by Google

gefährden, eine der gewohnten Speisen ausfallen zu lassen, ja die Erfahrung lehrt, dass die eben nur zur Erhaltung des Lebens erforderliche Menge von Nahrungsmitteln den kleineren Teil dessen ausmacht, was wohlhabende Personen der Regel nach verzehren, und dass die Menschen sogar weit mehr Speise und Trank zu sich nehmen, als zur vollständigen Aufrechterhaltung ihrer Gesundheit erforderlich ist. Die Menschen nehmen daher Nahrungsmittel zu sich, zunächst, um ihr Leben zu erhalten, hierauf weitere Quantitäten, um ihre Gesundheit zu bewahren, indem eine allzu karge Ernährung, bei welcher eben nur das Leben erhalten bleibt, erfahrungsgemäss von Störungen unseres Organismus begleitet ist, endlich konsumiren die Menschen aber auch noch Nahrungsmittel, nachdem sie bereits die zur Erhaltung ihres Lebens und zur Aufrechterhaltung ihrer Gesundheit nötigen Quantitäten derselben genossen haben, lediglich um des Genusses willen, welcher mit der Verzehrung derselben verbunden ist.“ [1])

Wollten wir alle unsere Bedürfnisse einer solchen Prüfung unterziehen, so würde sich ergeben, dass überall die Bedeutung der einzelnen konkreten Befriedigungs*akte*, innerhalb einer und derselben Bedürfnis*gattung* für uns verschieden ist. Daher wird auch die Bedeutung einer Teilquantität eines gegebenen Gutes verschieden sein, je nachdem sie ein wichtigeres oder ein minder wichtiges d. h. ein intensiveres oder minder intensives konkretes Bedürfnis danach zu befriedigen bestimmt ist. So sehen wir einerseits in der Reihe der *Bedürfnisgattungen* eine Abstufung von der Bedeutung, die wir der Erhaltung unseres Lebens beilegen, bis wir hinab, an welchen wir nur einen flüchtigen Genuss knüpfen, andererseits bemerken wir eine ähnliche Abstufung innerhalb der Bedürfnisgattungen selbst, von den intensivsten bis zur schwächsten Bedürfnisregung. Im Masse als wir ihnen Genüge thun, verlieren sie an Bedeutung, bis wir endlich zu einem Punkte gelangen, über welchen hinaus jeder neue Akt der scheinbaren Befriedigung uns gleichgültig, ja sogar lästig wird.

So ist es leicht möglich, dass in einem bestimmten Momente ein Gut, welches ein in der Reihe unserer Bedürfnisarten im *Allgemeinen* minder wichtiges Bedürfnis zu befriedigen pflegt, z. B. ein Theaterbillet, für uns eine grössere Bedeutung erlangen kann.

---

[1]) Grundsätze S. 90.

Digitized by Google

als eine Quantität Brot, welches ein Nahrungsmittel ist. Dies tritt dann ein, wenn unser Nahrungsbedürfnis bis zu diesem Grade befriedigt ist, bei welchem das genannte Stück Brot uns nicht diese Befriedigung gewähren kann, den uns ein Theaterbesuchen geben wird. So erklären sich die sogenannten *„contradictions économiques"*, welche den Nahrungstheoretikern so viel Kopfzerbrechen bereitet haben, die auffallende Erscheinung, dass die nützlichsten Dinge, in Mangel deren wir unser Leben gefährdet glauben, wie Brot u. dgl. billiger sind als Edelsteine, Theaterbillete und andere Luxusgegenstände, die doch im Grossen und Ganzen nur unwichtige Bedürfnisse zu befriedigen geeignet sind. Erstere befinden sich eben in solcher Menge, dass sie unsere Bedürfnisse bis zur geringsten Stufe ihrer Regungsintensität zu stillen imstande sind, während von der Verfügung über einen Luxusgegenstand zumeist unser intensivstes Lebensbedürfnis in seiner Befriedigung abhängig ist.

Um uns den Streit gleichsam zwischen den einzelnen Bedürfnissen und die Deckung derselben durch die uns verfügbaren Güter anschaulich zu machen und uns an einem Beispiele zu zeigen, wie wir die Dinge bewerten und unsere Wertgefühle an einander messen, um zu exakten ziffernmässigen Werten zu gelangen, stellt Menger folgendes Schema auf:

I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
9	8	7	6	5	4	3	2	1	0
8	7	6	5	4	3	2	1	0	
7	6	5	4	3	2	1	0		
6	5	4	3	2	1	0			
5	4	3	2	1	0				
4	3	2	1	0					
3	2	1	0						
2	1	0							
1	0								
0									

Die römischen Ziffern bezeichnen die Bedürfnisgattungen, abgestuft nach ihrer Wichtigkeit und Intensität, die arabischen die einzelnen konkreten Teilbedürfnisse, die einzelnen Bedürfnisregungen innerhalb einer jeden Bedürfnisgattung gleichfalls in ihrer Intensitätsabstufung, zugleich auch den Wert, den ein Gut hat, von welchem einer dieser Befriedigungsakte abhängig ist. Wir überblicken hier

Digitized by Google

mit einemmale, dass in verschiedenen Bedürfnisgattungen konkrete Bedürfnisregungen von gleicher Intensität auftreten, dass somit auch die zu ihrer Befriedigung verfügbaren Güter gleich bewertet werden und dass intensivere konkrete Bedürfnisregungen einer „niederen" Gattung erfolgreich mit geringeren Bedürfnisakten einer „höheren" Bedürfnisgattung konkurriren können. Wir pflegen in dieser Weise eine gegebene Güterquantität auf unsere Bedürfnisse, je nach der Intensität derselben, aufzuteilen. Wie bemisst sich nun der Wert eines jeden Gutes, oder einer jeden Teilquantität einer gegebenen Gütermenge?

Wären unsere Bedürfnisse und die zu ihrer Befriedigung notwendigen Güter so beschaffen, dass einem jeden Bedürfnisse nur *ein* Gut gegenüberstände, so hätte ein jedes Gut den Wert eben des Bedürfnisses, welches es zu decken bestimmt wäre. Aber dem ist nicht so: Bedürfnisarten und Güterarten stehen in sehr verschiedenen Verhältnissen einander gegenüber. Daher ist die Wertschätzung eine sehr komplizirte. Nehmen wir den Fall an, dass einer Mehrheit von Bedürfnisarten der nämlichen Gattung aber verschiedener Intensität mehrere zur Befriedigung derselben verfügbare Güterexemplare gegenüberstehen. Wie hoch wird dann der Wert eines Exemplares stehen?

Um das zu beurteilen, müssen wir uns fragen, welches von den genannten Bedürfnissen leer, unbefriedigt ausgehen müsste, wenn ein Exemplar ausfallen würde? Etwa das wichtigste, das intensivste? Gewiss nicht. Denn wenn wir über eine Gütermenge verfügen, bestreben wir uns vor allem, die allerwichtigsten Bedürfnisse damit zu decken, und nur das mindest wichtige wird infolge des eingetretenen Mangels nicht zu Befriedigung gelangen. Somit knüpfen wir an das in Rede stehende Güterexemplar oder an eine bestimmte Teilquantität eines Gutes nur diejenige Bedeutung, welche für uns die Deckung dieses gerade mindest wichtigen Bedürfnisses hat, eines *Grenzbedürfnisses;* die Verfügung darüber leistet uns nur einen *Grenznutzen,* und der Wert, den wir ihm beilegen, ist daher ein *Grenzwert.*

Der Wert eines konkreten Gutes ist daher gleich der Bedeutung, die für uns die Befriedigung des mindest wichtigen Bedürfnisses hat, welche die Verfügung über dieses Gut noch sichert. Wird zunächst angenommen, dass alle Exemplare einer Güterart oder alle Teilquantitäten desselben Gutes keine praktisch bedeutsamen

Digitized by Google

Verschiedenheiten aufweisen, so haben auch alle den Wert des letzten Stückes, den Grenzwert; denn welches Exemplar auch immer ausfallen würde, es müsste gleichwohl das Grenzbedürfnis den Verlust tragen.

Wie gross ist dann der Gesamtwert der ganzen Gütermenge?

Darüber besteht unter den österreichischen Oekonomisten Widerstreit. Nach Menger und Böhm-Bawerk beträgt die Wertsumme der Gütermenge, wenn z. B. 10 Güterstücke 10 Bedürfnisse mit Intensitätsgraden von 10 bis 1 zu decken bestimmt sind, $10 + 9 + 8 + 7 + 6 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1 = 55$, nach Wieser dagegen nur 10, indem das „Vermögen" von 10 Güterstücken vom Grenzwerte 1 besteht, also 10×1 im Werte beträgt. Dieser Unterschied in der Bewertung des Gesamtbesitzes eines wirtschaftenden Subjektes rührt daher, dass Menger und Böhm-Bawerk, wie wir es weiter unten bei der Behandlung des Produktionsertrages sehen werden, den Wert der Güter vom Standpunkte des Nachteils beurteilen, den deren *Ausfall* dem wirtschaftenden Subjekte verursachen würde, Wieser dagegen ihn vom Standpunkte des Nutzens schätzt, den ihm der *Besitz* gewährt.

Nehmen wir den Fall, dass einem und demselben Bedürfnisse Güter von verschiedener Qualität gegenüberstehen, die obiges Bedürfnis zu befriedigen geeignet sind. Dieser Fall tangirt keineswegs das oben entwickelte Gesetz der Wertschätzung konkreter Güter. Da es bei dieser letzteren lediglich auf die Bedeutung der Befriedigung unserer Bedürfnisse ankommt, so werden wir auch hier den Wert konkreter Teilquantitäten darnach bemessen, wie und in welchem Masse dieselben ein gegebenes Bedürfnis befriedigen. Sind zwei konkrete Güter verschiedener Art so beschaffen, dass eine geringere Qualität des höher qualifizirten Gutes denselben Dienst zu stiften vermag, d. h. ein menschliches Bedürfnis genau in derselben Weise zu befriedigen im stande ist, als eine grössere Quantität des minder qualifizirten Gutes, so ist diese geringere Quantität des ersten Gutes ebenso viel wert, als die grössere Quantität des letzteren, oder die Wertgrössen gleicher Quantitäten dieser so verschieden gearteten Güter verhalten sich zu einander, wie das Mass der Befriedigung, das sie gewähren. Wenn dagegen verschieden qualifizirte Güter ein gewisses menschliches Bedürfnis auch nur in qualifizirt ungleicher Weise befriedigen können, indem, wie auch immer die Quantitäten derselben sich zueinander verhalten mögen, ihre Wirksamkeit doch

Digitized by Google

nur eine ungleiche ist, so ist der Wert *jenes* Gutes höher, welches eine vollständigere Befriedigung gewährt. Da aber das besser qualifizirte Gut doch ersetzbar ist, wenn auch durch ein geringer geartetes, so wird dadurch der Wert des ersteren in seiner Höhe tangirt. „Der Wert eines konkreten, bestimmt qualifizirten Gutes, oder einer solchen Teilquantität, ist dann gleich der Bedeutung der am wenigsten wichtigen Bedürfnisbefriedigung, für welche durch Güter der in Rede stehenden Qualität vorgesorgt ist, abzüglich einer um so grösseren Wertquote, je geringer der Wert der Güter minderer Qualität ist, durch welche sich das bezügliche Bedürfnis gleichfalls befriedigen lässt und je geringer zugleich die Differenz zwischen der Bedeutung ist, welche die Befriedigung des bezüglichen Bedürfnisses mit dem höher und die Befriedigung desselben Bedürfnisses mit dem niederer qualifizirten Gute für die Menschheit hat.“ [1])

Je besser ein gegebenes Surrogat geeignet ist, ein gewohntes Gut zu vertreten, desto sicherer wird dieser Ausgleich zwischen dem Werte des ersteren und dem des letzteren erfolgen, in der Richtung, dass je geringer der Wert des Surrogates sein wird, desto niedriger der Wert des höher qualifizirten Gutes sinken wird.[2]) In allen Fällen aber vollzieht sich die Wertschätzung nach dem Verhältnisse von „Bedarf und Deckung“, indem das letzte Güterstück, d. h. dasjenige, welches das noch mindest wichtige Bedürfnis befriedigen kann, das Mass der Werthöhe für alle verfügbaren gleichen Quantitäten oder Güterexemplare abgiebt.

Der Wert der Güter ist somit *keine Durchschnittsgrösse*, auch wird er nicht nach dem grössten Nutzen bemessen, den sie leisten. Im Gegenteil, die kleinste Befriedigung, die ein Gut in einer gegebenen Güterreihe noch zu gewähren vermag, ist ausschlaggebend für dessen Bewertung.

Dieses Princip der Wertschätzung der Güter nach dem Verhältnisse von Bedarf und Deckung, nach dem Grenznutzen derselben, giebt nach der österreichischen Schule für alle Güter, die in der

---

[1]) Grundsätze 118.

[2]) Wir beobachten gerade in letzter Zeit die „wissenschaftliche“ Rührigkeit der Zuckerfabrikanten, die um die Gefahr, welche ihnen seitens des Saccharins droht, zu beseitigen, auf die grosse Bedeutung und *Unersetzbarkeit* des Zuckers für das Leben, die Gesundheit und das Genussbedürfnis des Menschen zu beweisen sich bemühen.

Digitized by Google

menschlichen Wirtschaft zur Verwendung gelangen und das sowohl hinsichtlich der *Thatsache* der Bewertung selbst, als auch hinsichtlich des *Masses* derselben. „Der Wert ist nicht nur seinem *Wesen*, sondern auch seinem *Masse* nach subjektiver Natur“ .... „ob und welche Quantitäten von Arbeit, oder von anderen Gütern höherer Ordnung zur Hervorbringung des Gutes, dessen Wert in Frage ist, verwendet wurden, hat mit der Grösse dieses letzteren keinen notwendigen und unmittelbaren Zusammenhang .... und ob ein Diamant zufällig gefunden, oder ob mit einem Aufwande von tausend Arbeitstagen in einer Diamantengrube gewonnen wurde, ist für seinen Wert *gänzlich gleichgültig*, wie denn überhaupt im praktischen Leben *niemand* (?) nach der Geschichte der Entstehung eines Gutes fragt, sondern bei Beurteilung des Wertes desselben lediglich die Dienste im Auge hat, welche ihm dasselbe leisten wird und deren er entbehren müsste, sofern er über das betreffende Gut nicht verfügen könnte. .... Auch die Meinung, dass die zur Reproduktion der Güter nötige Quantität von Arbeit oder von sonstigen Produktionsmitteln das massgebende Moment des Güterwerts bilde, ist eine unhaltbare und *nur* die Grösse der Bedürfnisbbefriedigungen, rücksichtlich welcher wir von der Verfügung über ein Gut abhängig zu sein uns bewusst sind, ist das *einzige* Mass des Wertes dieses Gutes.“ [1])

Das ist der Kern der ganzen Mengerschen Theorie. Der Grenznutzen und der Grenzwert [2]) sind die Grundpfeiler, auf denen sich der ganze Bau der politischen Oekonomie als einer exakten Wissenschaft erhebt. Mit der Fackel dieser Erkenntnis unternimmt es die österreichische Schule, das ganze komplizirte wirtschaftliche Handeln der heutigen Volkswirtschaft zu beleuchten und in seinem Wesen zu erklären. Tausch und Preis [3]), Steuern [4]) und Gebühr, Kapital und Zins, Produktion und Produktionskosten, alles das soll an der Hand des Wertbegriffes, wie ihn Menger deduzirt hat, in seinem Grundwesen erläutert werden. Nun ist der Wertbegriff und die Wertdefinition thatsächlich auch der Eckstein eines jeden Systems der politischen Oekonomie und wir wollen zusehen, wie es die öster-

[1]) Grundsätze 119 ff.

[2]) Die Namen für diese Begriffe hat Wieser nach dem Vorgange Jewons („*final utility*“) geschmiedet.

[3]) Ausser der oben erwähnten Werke: *Zuckerkandl*: „Zur Theorie des Preises“, 1887.

[4]) *Emil Sax*: Zur Grundlehre einer Theorie der Staatswirtschaft. 1887.

Digitized by Google

reichische Schule fertig bringt, aus ihrem Wertbegriffe das mannigfaltige Leben zu erklären, es gleichsam im Bilde aufzubauen, und damit auch ein Urteil gewinnen, was es mit ihrer „gründlichen" *Reform* der Volkswirtschaftslehre auf sich hat.

II.

Der Wert der Güter höherer Ordnung.

Wie wir gesehen haben, gewinnt die österreichische Schule ihre Werttheorie auf Grund der Betrachtung des „Wirtschaftens" mit Genussgütern. Jedes konkrete Gut hat darnach den Wert des Grenznutzens, den die Gesamtmenge seiner Art zu stiften vermag, oder deutlicher, den es in der Gesamtmenge seiner Art noch stiftet. Diese Theorie wird dann nicht einfach auf die Produktionsgüter ausgedehnt, da doch letztere als „wirtschaftliche" Güter denselben Wertgesetzen unterliegen. Nein, wir gelangen erst durch einen langen und mühsamen Umweg zum Ergebnisse, dass auch die Kostengüter nach ihrem Grenznutzen bewertet werden.

Vom Einzelsubjekte und seinen unmittelbarsten Bedürfnissen nach Genussgütern ausgehend, erkennt die österreichische Schule nur den Genussgütern Wert zu. Sie trennt ganz entschieden die Begriffe Genussgüter und Produktivgüter von einander, oder wie sie die letzteren nennt, von den Gütern „höherer Ordnung", indem sie den Produktivgütern nur Wert, sozusagen zweiter Ordnung zugesteht.

Wenn die bisherige Wissenschaft lehrte, dass der Wert der Güter sich nach deren Produktionskosten bemessen, oder gar nach der in ihnen enthaltenen notwendigen gesellschaftlichen Arbeit, wenn ein Fabrikant auf die Frage, warum er seine Produkte teurer verkaufe, antworten würde, weil die Produktionskosten gestiegen sind, so sei sowohl die Auskunft der bisherigen Wissenschaft, als auch die Antwort des Fabrikanten für den gewöhnlichen Sprachgebrauch zwar verständlich, in Wahrheit aber auf den Kopf gestellt, gerade so, wie die Ausdrücke Sonnenauf- und Untergang die Wahrheit umkehren. Denn nicht die *Vergangenheit* ist es, welche den Wert eines Genussgutes bestimmt, sondern im Gegenteil bestimmt die „Zukunft" den Wert der „Kosten", d. h. den Wert der Produktivgüter, aus denen das in Frage stehende Genussgut entstehen soll.

Digitized by Google

Der Ausgangspunkt unserer Bewertungen — führt die österreichische Schule aus — sind immer nur die Genussgüter, die Bedeutung, die wir denselben beilegen, und die Güter höherer Ordnung können für uns insofern nur Wert haben, als wir in ihnen den *voraussichtlichen* Wert der aus ihnen herzustellenden Genussgüter *antizipiren*. Daher ist der Wert der Produktionsgüter, die Arbeit eingeschlossen, nur ein *abgeleiteter*, der *Reflex* nur des auf sie fallenden voraussichtlichen Wertes der Konsumtionsgüter und somit auch dem Masse nach letzterem gleich gross.

Wenn wir also sagen, dass der Wert der Güter den Produktionskosten gleichkommt, anstatt zu sagen, dass der Wert der Produktionsgüter den ganzen Wert des aus ihnen in Zukunft zu entstehenden Genussgutes wiederspiegelt, so kehren wir das Kausalitätsverhältnis einfach um. Jedoch ist es nicht so leicht, den Wert der Produktionsgüter zu bestimmen, selbst wenn wir den voraussichtlichen Wert, der aus ihnen herzustellenden Genussgüter kennen. Denn in der Regel dient *ein* Produktionsgut zur Herstellung von Konsumtionsgütern verschiedener Art und somit auch von *verschiedenem Werte*, während doch eine jede Teilquantität eines solchen Produktionsgutes, ohne Unterschied dessen, welche Genussgüter aus ihr entstehen sollen, den gleichen Wert repräsentirt. So sehen wir z. B., dass Eisen, Kohle, Oel, Leinwand in verschiedenen Produktionszweigen verwendet werden, wo die verschiedensten Genussgüter sowohl nach Art, als auch nach ihrer Wichtigkeit, die sie für uns als Befriedigungsmittel unserer Bedürfnisse haben, fabrizirt werden, und doch wird es weder dem Eisenhändler, noch dem Oelhändler einfallen, für Eisen, welches zur Fabrikation von Gittern verwendet wird, sich mehr zahlen zu lassen, als für Eisen, welches zur Fabrikation z. B. von Feuerstangen gebraucht wird, vorausgesetzt selbstverständlich, dass in beiden Produktionszweigen dieselbe Gattung Eisen verwendet wird.

Welcher von diesen „produktionsverwandten" Industriezweigen wird nun der ausschlaggebende sein in der Wertbestimmung des Produktionsgutes Eisen? Wie bestimmen wir überhaupt den Wert der Produktionsgüter?

In der Wirtschaft — antwortet die österreichische Schule — müssen die Produktionsgüter, welche in verschiedenen Produktionszweigen Verwendung finden, ihrer Menge nach derart auf die einzelnen Produktionszweige aufgeteilt werden, dass diejenigen derselben, welche

Digitized by Google

die wichtigsten aus den genannten Produktionsgütern herzustellenden Genussgüter produziren, vorerst und in erfordertem Masse damit bedacht werden, wonach erst der Reihe nach die minder wichtigen Produktionszweige mit ihrem Kontingente am Produktionsgute kommen, bis zum mindestwichtigen hinab. Denn ist irgend eine Menge eines gewissen Gutes irgend einem Zwecke gewidmet, so ist sie *eo ipso* anderen Zwecken als entzogen zu betrachten. Ist solchermassen ein gewisses Produktionsgut in die verschiedenen Produktionszweige eingereiht worden, so werden die Güter, die im mindestwichtigen Produktionszweige hergestellt werden, seinen Wert bestimmen, d. h. ihren Wert ihm verleihen, und innerhalb derselben wird das letzte noch zu irgend einer Bedürfnisbefriedigung heranzuziehende Gut derjenigen Teilquantität seinen Wert verleihen, der zu seiner Herstellung notwendig ist.

Der Wert einer Teilquantität eines Produktionsgutes, welches in verschiedenen Produktionszweigen Verwendung findet, ist somit dem Grenznutzen gleich, den das Gut im Grenzzweige der verwandten Produktionsgebiete noch zu stiften vermag. Dieses Grenzprodukt bestimmt somit den Wert des Kostengutes und diesses letztere *bewirkt* erst infolgedessen, dass die Produkte höherer produktionsverwandten Produktionszweige in ihrem Werte herabgesetzt werden. Aus dieser letzten Thatsache aber folgern die oberflächlichen Beobachter, dass es die Kosten sind, welche den Wert der Güter bestimmen.

Warum aber ist diese Identität zwischen dem Werte der Produktionsgüter und dem der Schlussprodukte, der Genussgüter, keine absolute? Warum veranschlagen wir immer die ersteren niedriger im Werte und zahlen demgemäss auch für Güter höherer Ordnung niedrigere Preise, als für die Produktionsgüter? Die Ursache dieser Thatsache liegt nach dem österreichischen Oekonomen zunächst im „Zeitmomente". Die Umgestaltung von Gütern höherer Ordnung in solche niederer Ordnung vollzieht sich gleich jedem „Wandlungsprozesse" in der Zeit und je länger die Zeiträume sind, in denen diese „Umwandlung" erfolgt, desto grösser ist der Abstand zwischen dem Werte der Produktionsgüter und dem der Genussgüter. Hier muss hervorgehoben werden, dass die Ansichten darüber, wie diese Wertdifferenz entsteht, bei Menger und Böhm-Bawerk weit auseinander gehen und das oben angeführte „Zeitmoment" nicht bei beiden dieselbe begriffliche Bedeutung hat. Und darin liegt auch, wie wir in

Digitized by Google

der Folge sehen werden, die Ursache ihrer so ganz verschiedenen Kapitalzinstheorien. An dieser Stelle wäre es vielleicht nicht unangebracht, den Mengerschen Begriff der Güter „höherer Ordnung" ein wenig näher ins Auge zu fassen.

Im Gegensatze zu den Genussgütern, welche unsere Bedürfnisse unmittelbar befriedigen, thun es die Güter höherer Ordnung nur mittelbar. Diese Mittelbarkeit hat verschiedene Grade, je nach der Zahl der Produktionsakte, in denen die Umwandlung der Produktionsgüter in Konsumtionsgüter sich vollzieht. Die Konsumtionsgüter, die unmittelbar zum Genusse bestimmt sind, werden Güter erster, oder niedrigster Ordnung genannt. So z. B. das Brot. Im Gegensatz zum Brote nennt Menger das Mehl ein Gut zweiter Ordnung, weil es *einen* Produktionsakt erheischt, um zum Brote „ausrureifen", d. h. um unmittelbar geniessbar zu werden. Getreide wird schon im Verhältnisse zu jenem ein Gut dritter Ordnung sein; es muss zuerst gemahlen werden, um zu einem Gute zweiter Ordnung, sodann gebacken werden, um zum Genusse reif zu werden. Und schliesslich ist der Grund und Boden für diese Güterreihe ein Gut vierter Ordnung. Es giebt Produktionsprozesse, die eine noch längere Reihe von Produktionsakten aufweisen können, weil die Menschen zu Gütern noch entfernterer Ordnung greifen. Denn je weiter die Menschen ausholen, desto länger dauert zwar die Produktion, desto ergiebiger wird jedoch dieselbe, desto besser, zweckgemässer und vollkommener ist die Befriedigung, welche die Schlussprodukte gewähren. Aber es musste lange dauern, bevor der Mensch die okkupativische Wirtschaft verlassen konnte, um behufs besserer Befriedigung seiner Bedürfnisse zur Heranziehung von Gütern höherer Ordnung zu greifen. Die Sorge des Menschen ist zunächst auf die Sicherstellung seines Lebens und seiner Wohlfahrt in der Gegenwart und der nächsten Zukunft gerichtet und erst dann ist er im stande, für entferntere Zeiträume Vorsorge zu treffen, wenn ihm „nach der Deckung des Bedarfs für die Gegenwart und die nächste Zukunft noch Quantitäten von Gütern für entferntere Zeiträume bleiben".

„Im Laufe der Kulturentwickelung verwandelt der Mensch einerseits Güter, die ihm bis nunzu als Genussgüter gedient haben, in Güter höherer Ordnung. Er mahlt und bäckt die Körner, mit denen er sich früher unmittelbar genährt hat, oder versenkt sie in den Boden, um noch bessere Körner zu erhalten und sie dann zu mahlen und zu backen. Andererseits zieht er zur Befriedigung seiner Be-

Digitized by Google

dürfnisse, die sich fortwährend vermehren, differenziren und verfeinern. Güter heran, die bisher keine Verwendung fanden. Diese Güter, auf die er nunmehr erst seine Aufmerksamkeit lenkt, werden erst jetzt für ihn ökonomische Güter, er lernt sie schätzen, sie bekommen für ihn Wert." [1])

Jetzt wird die Möglichkeit, an den wirtschaftlichen Vorteilen zu „partizipiren", welche mit einer so hohen Produktionsweise verbunden sind, „für jedes Individuum dadurch bedingt, dass dasselbe Quantitäten von ökonomischen Gütern höherer Ordnung für kommende Zeiträume disponibel habe, mit anderen Worten, *Kapital* besitze". [2])

„Wir sind damit", sagt Menger unvermittelt nach dem oben citierten Passus, „zu einer der wichtigsten Wahrheiten unserer Wissenschaft gelangt, zu dem Satze von der Produktivität des Kapitals". [3]) Dieses Wort soll nicht etwa bedeuten, dass das Kapital direkt Produkte erzeuge, sondern Menger meint damit, dass die *Verfügung* über Kapitalgüter (was hier identisch ist mit Gütern höherer Ordnung)

---

[1]) „Grundsätze", S. 127 ff.

Wie und warum dieses Werthalten der Dinge im Menschen entsteht, ist aus den Ausführungen Mengers nicht zu ersehen. Warum bekommen die entdeckten Güter für ihn Wert? „Grundstücke pflegen bei einem Jägervolke, das zum Ackerbau übergeht, Materialien irgendwelcher Art, welche bisher ungenützt waren und nunmehr zum erstenmale zur Befriedigung irgend eines menschlichen Bedürfnisses herangezogen werden (z. B. Sand, Kalk, Bauholz, Bausteine), selbst nach dem Eintritte dieser letzteren Eventualität, durch einige Zeit den nichtökonomischen Charakter zu bewahren. . . . . Mit der steigenden Kulturentwickelung und der fortschreitenden Heranziehung neuer Quantitäten von Gütern höherer Ordnung seitens der wirtschaftenden Subjekte gewinnt (!) indess ein grosser Teil dieser Güter (z. B. Grundstücke, Kalksteine, Land, Bauholz) den ökonomischen Charakter und die Möglichkeit, an den ökonomischen Vorteilen zu partizipiren" . . . . . Warum „gewinnen sie diesen ökonomischen Charakter? Etwa weil die wirtschaftenden Subjekte schon so schnell ihre nahe Erschöpfung befürchten? Oder ihrer „Seltenheit", der Beschränktheit ihrer Menge bewusst werden? Das scheint Menger sagen zu wollen. Wenigstens erwähnt er es nicht, dass diese Güter erst dadurch zu „ökonomischen" Gütern werden, weil sie bald, nachdem ihre Verwendbarkeit anerkannt wird, in Privatbesitz übergehen.

[2]) Aus in obiger Anmerkung folgenden Gründen wird auch ein „jedes Individuum in der Möglichkeit, an den wirtschaftlichen Vorteilen zu partizipiren", von dem Besitze, „vom Kapital", abhängig. Sonst müsste doch niemand Kalksteine, Bausteine und Sand zuerst besitzen, um sie gebrauchen zu können.

[3]) „Grundsätze", S. 131.

Digitized by Google

innerhalb gewisser Zeiträume dem wirtschaftenden Subjekte die Mittel zu einer vollständigeren und besseren Bedürfnisbefriedigung in die Hand giebt. Die blosse *Verfügung* über Quantitäten von ökonomischen Gütern innerhalb bestimmter Zeiträume, die blossen Kapital*nutzungen*, werden demnach ein Gut *für sich*, von dem die mehr oder minder vollständige Befriedigung unserer Bedürfnisse abhängig wird und erlangt daher einen *selbständigen Wert*, losgerissen von den Trägern dieser Nutzungen, dem Kapital selbst; denn im Masse, als die Kapitalsgüter „Nutzungen auslösen", entstehen die Genussgüter. Der Wert der Güter höherer Ordnung, durch deren Besitz wir nach Ablauf einer gewissen Zeit über ein Genussgut verfügen werden, wird demnach „allerdings sein Mass in dem voraussichtlichen Werte dieses letzteren nach Ablauf dieser Zeit finden, aber nur unter der Voraussetzung, dass in dem Wert der ersteren auch jener inbegriffen ist, welchen die *Verfügung* über die bezüglichen ökonomischen Güter innerhalb dieser Zeit für die betreffenden wirtschaftenden Subjekte hat, während der Wert der in Rede stehenden Güter höherer Ordnung in der Gegenwart an und für sich nur dem Werte des voraussichtlichen Produktes nach Abzug des Wertes der bezüglichen Kapitalnutzungen gleichgestellt werden kann." [1])

Der Wert eines Genussgutes würde demnach nach dieser Ausführung lauten: Wert der Güter höherer Ordnung + (plus) deren Nutzungen innerhalb der Zeit, in welcher das Genussgut entstanden ist, oder mit anderen Worten: Wert der Kapitalgüter + (plus) der Verfügung über dieselben, innerhalb der Zeit, in welcher sie zum Genussprodukte ausgereift sind. Es sei hier nur noch andeutungs-

[1]) Grundsätze 135.

Der Mengerschen Theorie von der Produktivität des Kapitals und dem selbständigen Werte der Kapitalnutzungen schliesst sich auch *Viktor Mataja* an (Der Unternehmergewinn, Wien 1884). »Das Kapital ist das Mittel, die menschliche Arbeit produktiver zu machen; Thatsache ist es, dass die mit Kapital bewaffnete Arbeit mehr erzeugt, als die kapitallose, und zwar um so viel mehr, dass nicht bloss das Kapital seinem Werte nach intakt bleibt, sondern auch nach Abzug des Wertes der Arbeit ein *plus* verbleibt, welches das auf Kapital zurückzuführende Einkommenselement reprasentirt. Der durch das Säen, Füttern u. s. w. über den Wert der aufgebrachten Arbeit hinaus erzeugte Mehrwert, stellt sich als das Resultat der *Kapitalnutzung* dar. Diese selber ist ein ökonomisches Gut, welches in beschränktem Masse vorhanden ist und gewährt dem Besitzer, wie alle nicht jedermann beliebig und gleichmässig zugänglichen Propuktionsvorteile die Möglichkeit eines Gewinnes.» (S. 131).

Digitized by Google

weise bemerkt, dass die anfangs von *Menger* aus der Wertschätzung der Dinge so entschieden ausgeschlossene „Geschichte" sich leise zur anderen Thür hereinschleicht; der Wert der Produktionsgüter „wächst" im Masse als sie zu Konsumtionsgütern heranreifen."

Auf das oben Dargelegte beschränkt sich bei *Menger* die Rolle des Zeitmomentes in der Wertbildung der Güter. Es ist eigentlich nicht die „Zeit", sondern die *Nutzungen* in der Zeit, welche den Ueberschuss des Wertes des Genussgutes, über den des Gutes höherer Ordnung hervorbringen. Gegen eine solche Erklärung des Ursprungs des Mehrwerts wendet sich *Böhm-Bawerk* mit aller Entschiedenheit. Menger — sagt er — habe sie auch gar nicht begründen können, und würde gerne zu einer anderen Auseinandersetzung der Thatsache der Wertdifferenz zwischen Produktionsgut und Konsumtionsgut gegriffen haben, wenn er nur eine passende gefunden hätte. Mit Recht will es *Böhm-Bawerk* nicht zugeben, dass die *blosse Verfügung* über ein Gut schon an und für sich ein Gut sein und einen selbständigen Wert -besitzen sollte, wobei der Wert des benutzten Gutes nicht vermindert wäre. Im Sinne Mengers wäre also das Darlehen eine Uebertragung von Güter-*verfügungen*. Die Quantität des übertragenen Gutes „Verfügung" wäre dabei natürlich desto grösser, je länger die Darlehensfrist läuft. In einem Darlehen auf zwei Jahre, wird also mehr Verfügung, als in einem Darlehen auf ein Jahr übertragen u. s. w. Würde die Gütersumme auf eine unbegrenzte Zeit übertragen, d. h. geschenkt werden, so würde eine unbegrenzte Summe von Verfügung nebst dem Gute auf den Beschenkten übergehen. Der Beschenkte müsste daher nebst dem Werte des Kapitalgutes einen unbegrenzten Wert an Verfügungsgut empfangen, was doch nicht wahr ist, da er dann doch nicht mehr Wert hat, als die geschenkte Sache Kapitalwert besitzt. [1])

Böhm-Bawerk weist somit die Mengersche Erklärung der Differenzerscheinung zwischen dem Werte der Produkte und dem der Produktionsgüter zurück, wie er überhaupt alle „Nutzungstheorien", deren allerdings höchste Ausbildung die Mengersche, seiner Ansicht nach, ist, für unzulänglich, ja sogar für falsch erklärt. Alle nehmen einen Wert der Güter für sich an und ausserdem einen Wert der Nutzungen derselben und vergessen, dass das Gut sich

[1]) Siehe: Geschichte und Kritik der Kapitalzinstheorien. Insbruck. 1884. § 371. Siehe auch „Rechte und Verhältnisse", 1883.

Digitized by Google

abnutzt im Masse als es Nutzungen auslöst, dass ein Gut nichts anderes repräsentirt, als eine Summe von Nutzungen einer gewissen Art, und dass der Wert eines Gutes hiermit mit der letzten Nutzung, die es noch „auslöst", erlischt.

Böhm-Bawerk verspricht uns nun seinerseits die Erklärung der oben erwähnten Erscheinung auf „Bahnen zu lenken, auf die Menger in seiner Werttheorie selbst gewiesen hat." „Diese Abweichungen von der absoluten Identität sind zweierlei Art: teils regellos, teils regelmässig, beide werden dadurch veranlasst, dass die Produktion Zeit kostet."[1]) Erstens entstehen Schwankungen schon dadurch, dass in den langen Zeiträumen, in denen Güter entfernter Ordnung in Konsumtionsgüter übergeführt werden, sowohl die Menschen, als auch die äusseren Verhältnisse sich vielfach verändern, sodass der „voraussichtliche Wert" der Genussgüter am Schlusse der Produktion nicht immer derselbe bleibt, als er am Anfang vorausgesehen wurde. Diese Schwankungen sind regellos und bald nach „aufwärts, bald nach abwärts" gerichtet. Ausserdem aber bemerken wir ein regelmässiges Zurückbleiben des Wertes der Produktionsgüter hinter dem der Produkte, welches Zurückbleiben eine bestimmte Proportion behält, im Masse der Zeitläufe, welche die Güter höherer Ordnung von den Schlussprodukten trennen. Diese regelmässige Wertdifferenz ist die „Falte, in der der Kapitalzins steckt". Die Ursache dieser Erscheinung ist folgende:

In aller Regel — führt Böhm-Bawerk aus — schätzen die Menschen *Gegenwartsgüter* immer höher als *Zukunftsgüter* derselben Art und Menge. Dadurch, 1. weil sie die Bedürfnisse der Gegenwart stark empfinden, während sie die Bedürfnisse der Zukunft sich nur *vorzustellen* vermögen. Folglich veranschlagen sie die Güter, die ihnen schon in der Gegenwart dienen, höher im Werte, als diejenigen, von denen sie nur in der Zukunft Nutzungsleistungen erwarten; 2. weil wir uns gewöhnlich[2]) das Verhältnis zwischen Bedarf und Deckung günstiger vorausmalen, und daher die zukünftigen Güter, die unseren Hoffnungen gemäss einen Teil eines in unserer Verfügung bleibenden *grösseren* Vermögens ausmachen werden, schon im voraus niedriger bewerten; 3. aber, weil die „Gegenwartsgüter

[1]) Kapitalzinstheorie, 195.

[2]) Unter Kapitalzins versteht hier Böhm-Bawerk *den ganzen Mehrwert*, welcher in Zins, Kapitalgewinn und Unternehmergewinn zerfällt.

Digitized by Google

aller Regel nach, aus technischen Gründen vorzüglichere Mittel für unsere Bedürfnisbefriedigung sind und uns auch einen höheren Grenznutzen verbürgen, als künftige Güter.

Die beiden ersten Momente akkumuliren ihre Wirkungen, das dritte tendiere zwar auch die Wirksamkeit der anderen zu unterstützen jedoch nicht durch Kumulirung, sondern durch Alteruirung, so nämlich, dass jeweils dasjenige Moment, welches den gegenwärtigen Gütern das stärkere Uebergewicht verleiht, vor dem anderen in Wirksamkeit tritt. Das Resultat aber sei eine Höherschätzung des Gegenwartsgutes vor dem Zukunftsgute, eine *subjektive* Wertschätzung, die auch auf den *objektiven* Tauschwert, auf den Preis der Güter hinüberwirke. Und der Markt, welcher allerhand Ausgleichungen vollzieht, *objektivirt* auch hier nicht nur die Thatsache der verschiedenen Wertschätzungen, sondern er „bringt auch die Grösse des Mehrwerts, den gegenwärtige Güter gegenüber zukünftigen Gütern erlangen, in ein regelmässiges Verhältnis zur Länge der trennenden Zeiträume".

Wenn wir uns erinnern, wie wir zum Werte der „Güter höherer Ordnung" gelangt sind, so finden wir eine Reihe von negativen Bestimmungen, bis wir zum wahren Wertmasse gelangt sind. Ein Produktionsgut hat keinen eigenen Wert, sein Wert ist ein Abglanz des Wertes des Genussgutes, das daraus hergestellt werden soll, weil letzteres ein konkretes Bedürfnis befriedigt, von welchem die Wertschätzung eines Gutes ausgeht. Aber auch das in Rede stehende Genussgut verleiht dem genannten Produktionsgute noch nicht immer seinen eigenen Wert. Giebt es in der Reihe der Genussgüter noch minder wichtige, zu deren Produzirung obiges Kostengut noch herangezogen wird, so sind sie es eben, die mindest wichtigen in der Reihe der produktionsverwandten Güter, welche über dessen Wert entscheiden. Allein auch das ist noch nicht der „wahre" Wert, der Grenzwert des Grenzproduktes übergeht noch nicht in seiner ganzen Höhe auf das Gut höherer Ordnung; ein Teil desselben versteckt sich in die Zeitfalte, die sich zwischen Produktionsgut und Genussgut und erst nachdem wir diese *Differenz* abgezogen haben, nach der Zeit *gemessen*, die Produktion und Genussgut getrennt, erhalten wir den Wert des Produktionsgutes.

„Könnte die Produktion ungehemmt von Zeit und Raum, ohne jede Reibung und in vollkommener Voraussicht der zu vorsorgenden Bedürfnisse vor sich gehen, so würde erst das Kostengesetz in diesem

Digitized by Google

Sinne, in dem es überhaupt gilt, in seiner vollen Reinheit sich durchsetzen."

Diese Wertberechnung für die Produktivgüter scheint uns schier unüberwindliche Schwierigkeiten zu bieten: allein nach der Ansicht der österreichischen Schule geschieht sie „fast auf spielende Weise" — vielleicht, weil die Leute sich gar nicht anstrengen, und den Wert der Güter nach deren Kosten berechnen. Auch das ist angedeutet. „Ist es nicht beruhigend zu wissen — ruft Wieser aus [1]), dass die von den Menschen seit jeher naiv kraft der ursprünglichsten Triebe ihrer Natur befolgte Art des Anschlags der Güter ein Wunder an Einfachheit und Zweckmässigkeit ist." Nämlich, dass die Unternehmer „ihre Warenlager, Materialien, Inventare und Vorräte fort und fort so berechnen, dass sie die Menge und den Preis der Einheit anschlagen und den durch die Multiplikation beider erhaltenen Betrag als Gesamtwert ansetzen."

Die einzige Schwierigkeit ist doch nur die Berechnung des Grenzwerts des Grenzprodukts; haben wir *den*, so wissen wir schon, wie der Wert der aus ihnen hergestellten Güter bestimmt wird. Aber das *eben* ist *die* Schwierigkeit!

„Alle Produkte eines und desselben Produktionsgutes sind im Grunde von einerlei Gattung. Alle Geräte aus Eisen sind Formen des Eisens, sie sind allotropische Modifikationen desselben Elements. Innerhalb des ganzen grossen Streites der produktionsverwandten Produkte gilt die gemeine Regel, dass der Wert der Stoffeinheit für alle Einheiten gleich und nach dem geringsten wirtschaftlichen Nutzen, nach dem Grenznutzen der Einheit bemessen werde. Die Waffe, wie der Nagel und die Maschine, werden, vom Einflusse anderer Produktionsfaktoren abgesehen, mit Rücksicht auf die verbrauchten Mengen Eisens nach dem Werte geschätzt, den dieses in seinen mindest wichtigen noch zulässigen Verarbeitungen erhält." [2])

Wie aber das wirtschaftende Subjekt zu dieser letzten Wertgrösse gelangt, wie es den Grenzwert des Grenzprodukts zu berechnen vermag, ist in Wahrheit nicht erklärt. Die österreichische Schule vermengt, wie wir noch sehen werden, die Hauswirtschaft mit der Volkswirtschaft, und anstatt, wie sie es sich vielleicht zum Ziele gestellt hat, von der Einzelwirtschaft ausgehend zur Volkswirtschaft

[1]) Friedrich v. Wieser: Der natürliche Wert, 1889, S. 99.
[2]) Wieser: Ursprung und Hauptg., S. 152.

Digitized by Google

zu gelangen, wobei sie die Modifikationen, denen die Wirtschaft unterliegt, sobald es zum „volkswirtschaftlichen" Leben wird, aufzuzeigen und den grossen Unterschied zu erklären hätte, der zwischen der *geschlossenen* Einzelwirtschaft herrscht und der heutigen Volkswirtschaft, *trotz des gemeinsamen Ursprunges derselben,* der menschlichen Bedürfnisse; anstatt die Umgestaltung aufzuzeigen, die infolge der neuen Verhältnisse im Leben und Wertschätzung vor sich gegangen ist — überträgt sie einfach die Ergebnisse ihrer Untersuchungen auf dem Gebiete der Hauswirtschaft auf das der kapitalistischen Volkswirtschaft. Was aber für die Hauswirtschaft gilt, welche jederzeit die *Uebersicht* über die Gesamtmenge *ihrer* Güter nicht nur mit den Augen, sondern auch mit dem *sichern Gefühl* von Furcht und Hoffnung üben kann, kann für die verschlungene Volkswirtschaft seine Geltung nicht behalten, wenigstens nicht die Basis für Berechnungen und Transaktionen abgeben, oder letztere erklären. Die „äussere Sachlage" in der Volkswirtschaft kann mit unserem Privatgefühle und unserer auf Grund der Bedürfnisse und des Vermögens gehegten Wertempfindungen nicht erkannt werden; noch weniger aber kann sie im Sinne, wie es die österreichische Schule meint, bei uns Wertgefühle bilden, die dann auf sie selbst zurückwirken könnten.

Untersuchen wir aber die Wertbestimmung des Produktionsgutes, wie sie von der österreichischen Schule aufgefasst wird! Kann das wirtschaftende Subjekt die Menge des vorhandenen Eisens übersehen? Wie sollte es dessen Wert durch den Wert des Grenzproduktes messen, wenn es dieses Grenzproduktes nicht bedarf und das Bedürfniss doch einer der Hauptfaktoren der subjektiven Wertschätzungen ist? Mit einem Worte, wir stossen auf immer neue Fragen, die die österreichische Schule sich nicht so sehr zum Herzen zu nehmen scheint, denn so oft der Knoten verwickelt wird, wird er jäh mit einer billigen Auskunft durchhauen und eine Erklärung, die uns keine Frage mehr aufdrängte, bleibt die österreichische Schule uns schuldig. Und sie kann es nicht anders. Zwischen der isolirten Wirtschaft, die die Grundlage ihrer Untersuchungen bildet und der heutigen Volkswirtschaft besteht eine breite Kluft, die auf dem Wege, den die österreichische Schule gewählt, zwar überbrückt werden könnte, wenn sie ihre Untersuchungsmethode einwenig gelenksamer gestalten wollte, die sie jedoch kraft ihrer starren Forschungsart nicht zu überbrücken vermochte. Der *subjektive Wert* soll

Digitized by Google

von der isolirten Wirtschaft in die kapitalisirte Volkswirtschaft hinüberführen. Der subjektive Wert ausschlaggebend in den Preismarkt eingreifen und den Güterpreis konstituiren. Und die österreichische Schule bemerkt nicht, wie sie eigentlich zweierlei „subjektive Werte" in ihre Theorie einführt, von denen der zweite, derjenige, welcher auf dem volkswirtschaftlichen Markte seinen Einfluss ausübt, die Volkswirtschaft schon in ihrer höchsten Entwicklung voraussetzt, anstatt sie zu erklären.

Der eine subjektive Wert ist *der* in der Hauswirtschaft. Es ist das vom „Wirte", welcher über eine grosse Menge von Gütern verfügt, *empfundene* Verhältnis von Bedarf und Deckung, das ihn auch bei der Verrechnung seiner Güter leitet; d. h. bei der Austeilung derselben auf die verschiedenen Bedürfnisse. Es ist auch die Empfindung aller *Haushälterinnen* bei der Ausgabe ihres Einkommens. Das Mass des Wertes einer „Teilquantität" eines solchen Vermögens ist auch ganz relativ, aber es genügt zur wirtschaftlichen Konsumation, die sich thatsächlich nach dem, für diese Sphäre des wirtschaftlichen Handelns glücklich genannten Grenzwerte vollzieht (selbstverständlich wird hier von wirtschaftlichen Individuen und von keinen Verschwendern gesprochen).

Der andere *subjektive Wert*, den die österreichische Schule einführt, ist für die heutigen Verhältnisse ein Unding und wird vielleicht, wie Menger sich schmeichelt, für eine socialistische Wirtschaft, die von einem Centralorgane geleitet werden wird und genaue Kenntnis vom Bedarfe des Volkes und der ihm zur Verfügung stehenden Güter irgend eine Geltung haben, also wieder für eine erweiterte Haus- oder Konsumationswirtschaft. Dieser Wert ist das Verhältnis zwischen dem individuellen Bedürfnisse des „wirtschaftlichen Subjekts" und der äusseren Sachlage, welche, wie uns die österreichische Schule, insbesondere aber *Zuckerkandl* in seiner „Theorie des Preises" ausführt, eine Kenntnis der jeweiligen Konjunktur voraussetzt, die komplizirteste Erscheinung der Volkswirtschaft, die doch eigentlich der Wertbegriff als deren Element erst zu erklären hat.

III.

Der Wert der komplementären Güter.

Die Schwierigkeit der Ermittlung des Produktivgüterwertes wird noch grösser, wenn wir beachten, dass zur Herstellung eines Gutes

Digitized by Google

nicht nur ein Produktivgut nötig ist, sondern gewöhnlich einige Güter höherer Ordnung zusammenwirken müssen, damit ein Genussgut entstehe. Der Wert des Genussgutes fällt daher nicht nur auf ein Produktionsgut zurück, sondern auf ein Komplex von komplementären Gütern, welche zur Produktion des Genussgutes verwendet worden sind und deren grosse Mannigfaltigkeit sich auf *Boden*, *Kapital* und *Arbeit* zurückführen lässt.

Wie ist nun der Wert des Schlussproduktes im Verhältnisse des *„produktiven Beitrags“* [1]) eines jeden der zusammenwirkenden Produktivgüter aufzuteilen? Mit der Frage der Aufteilung des Gesamtwerts eines Genussgutes auf die einzelnen Güter höherer Ordnung beschäftigen sich Wieser und Böhm-Bawerk viel eingehender als Menger.

Bei der Ermittlung des Wertteils, der auf die einzelnen komplementären Güter fällt, ist es vor allem wichtig zu wissen: 1) ob das in Rede stehende Gut auch ausserhalb der in Betracht gezogenen Gruppe irgend einen Nutzen stiften kann, oder nicht; 2) ob es, wenn es ausfallen würde, ersetzbar ist, oder nicht.

Sind die komplementären Güter einer Produktionsgruppe unersetzbar, so fällt der ganze Wert des Genussgutes auf jedes einzelne Gut der komplementären Gruppe, oder mit anderen Worten, fällt eines der komplementären Güter aus, so ist der ganze Wert vernichtet. Andererseits hat *ein* Gut dieser Gruppe für sich keinen Wert, weil es gar keinen Nutzen zu stiften vermag. Solche Fälle sind aber sehr selten und daher für die Wissenschaft von untergeordneter Bedeutung.

Sind die komplementären Güter auch ausserhalb ihrer Gruppe brauchbar, aber so nur, dass ein jedes ausserhalb seiner Gruppe einen geringeren Nutzen zu leisten vermag, als im gemeinsamen Zusammenwirken, so berechnet sich ihr Wert auf folgende Weise.

Nehmen wir an, dass die Güter A, B, C zusammenwirkend einen Gesamtnutzen von 100 Einheiten ergaben, wogegen A ausserhalb dieser Gruppe nur einen Grenznutzen von 40, B einen von 30 und C einen von 20 Werteinheiten erzeugt, so dass nunmehr die Summe, die sie auf diesem Wege eintragen, 90 beträgt. Wie viel trägt nun beim Gesamtwerte von 100 ein jedes dieser Güter bei? Böhm-Bawerk rechnet nun folgender Weise: Ginge A etwa verloren,

[1]) Wieser: Der natürliche Wert.

Digitized by Google

so ergäbe B und C anderwärts verwendet einen Grenznutzen von 30 + 20 = 50 Werteinheiten; der Verlust an A würde demnach mit 50 zu büssen sein, und auch sei A 50 wert. Denken wir uns nun B in Verlust geraten, so ergäben wieder A + C = 40 + 20 = 60; es ginge uns also ein Wert von 40 ab und beim Ausfalle von C würden wir einen Wert von 30 verlieren. Somit trage A 50, B 40 und C 30 zum Gesamtwerte des aus ihnen entstandenen Konsumtionsgutes bei. Wie kommt es aber, dass dieser Gesamtwert nur 100 beträgt, da doch die Summe von 50 + 40 + 30 = 120 ausmacht. Auf diesen Fehler kommt *Wieser* zurück und wir werden es später zeigen, wie er ihm auszuweichen versucht.

Ein dritter Fall ist es, wenn manche der komplementären Güter einer Gruppe nicht nur ausserhalb der gegebenen Gruppe verwendbar, sondern auch beliebig vermehrbar sind. In solchen Fällen gleicht sich der Grenznutzen, den ein gegebenes Gut innerhalb der Gruppe stiftet, und der, den es ausserhalb derselben zu leisten imstande ist, aus, und der Wert dieses Produktionsgutes ist dann dem Grenznutzen gleich, welchen es im mindest wichtigen Produktionszweige noch leistet. „Der Wert der ersetzbaren Glieder wird dann unabhängig von ihrer konkreten komplementären Verwendung auf eine bestimmte Höhe fixirt, mit der sie am Gesamtwerte partizipiren und der je nach dem Grenznutzen des ganzen Produkts variable Rest wird den nicht vertretbaren Gliedern zugerechnet.“ [1]) „In der üblichen Produktion ist die überwiegende Mehrzahl der komplementären Glieder marktgängig beliebig ersetzbar, wie Arbeitsleistungen, Rohstoffe, Brennmaterialien u. s. w. Nur die Grundstücke, Bergwerke, Eisenbahnkörper, Fabrikanlagen und die Thätigkeit des Unternehmers (!) sind gar nicht oder nur schwer ersetzbar.“ Bei der Aufteilung des Gesamtertrages werden nun die Aufwände für die ersetzbaren Produktionsmittel vom gegebenen Substitutionswerte für Lohnarbeit, Rohstoffe, Werkzeuge u. s. w. zunächst abgezogen und „den Wert schreibt man als Reinertrag dem oder

[1]) Kapitalzinstabelle, II. Band, Seite 180. Immer bleibt jedoch die Schwierigkeit nicht aufgehoben, wie dieser Grenzwert festzustellen ist. Hier kann man doch nicht mehr mit der ***Empfindung*** auskommen. „Sagt man, dass der Wert eines Gutes dreimal so gross ist, als der eines andern, so sagt man dann über den Wert des Gutes oder den des Vermögens an sich noch nichts.“ (Rodbertus, Zur Erkenntnis unserer staatswirtschaftlichen Zustände 1842.

Digitized by Google

den nicht vertretbaren Gliedern zu: der Bauer seinem Boden, der Bergwerkbesitzer seinem Bergwerke, der Fabrikant seiner Fabrik, der Kaufmann seiner Unternehmerthätigkeit." . . . . „Und steigt das gemeinsame Erträgnis, so fällt es niemandem ein, das Mehrerträgnis den ersetzlichen Gliedern anzurechnen, sondern es hat eben das „Grundstück" oder das Bergwerk mehr getragen. Ebenso fällt es aber auch bei einer Verminderung des gemeinsamen Erträgnisses niemandem ein, die „Kosten" mit einem reduzirten Betrag in Rechnung zu stellen, sondern wird wieder ausschliesslich als ein Mindererträgnis des Grundstückes, Bergwerks u. s. w. aufgefasst.[1]) Und zwar vollkommen logischer und korrekter Weise. Von den in jedem Augenblicke ersetzlichen Kostengütern ist eben in der That nur der fixe Substitutionsnutzen, von den nicht ersetzlichen der ganze Rest des gemeinsam zu erzielenden Nutzbetrages abhängig."

Kurz, im Komplexe der komplementären Güter sind es immer die „unersetzbaren", denen der im Laufe der Zeit zugetretene Mehrwert zukommt. Die ersetzbaren Güter, Rohprodukte und *Arbeitskraft*, werden seinerzeit zu ihrem vollen Werte eingekauft, selbst „Zukunftsware" wird die Arbeitskraft mit Gegenwartsware eingetauscht und muss sich daher den „Wertabschlag schon gefallen lassen". „Daran aber, dass die Zukunftsware, die die Arbeiter zu verkaufen haben, weniger wertvoll ist als die Gegenwartsware, die die Kapitalisten anzubieten haben, tragen nur *zum geringsten Teile die Besitzverhältnisse, zum weitaus grösseren Teil die elementaren Thatsachen der Produktionstechnik Schuld.*". . . . . Diese Elementarursache ist aber die Thatsache, dass der Kapitalist, der Zukunftsgüter eingekauft hat, sie in „seiner Hand" zu Gegenwartsgütern allmählich „ausreifen" lässt. Warum aber bleiben die Arbeiter mit den ihnen in der „Vergangenheit" bezahlten „Gegenwartsgütern" stecken — ohne mit denselben in die zur Gegenwart ausreifende „Zukunft" auch Mehrwert zu erhalten? „Zum Geringsten sind es die Besitzverhältnisse, die dessen Ursache sind", würde Böhm-Bawerk antworten.

Mit dieser Aufteilungsweise des Gesamtertrages auf die beitragenden komplementären Güter, ist *Wieser* nicht einverstanden.

[1]) Wie rührend. Böhm-Bawerk will von Arbeitslohnreduktionen in solchen Fällen nichts gehört haben.

[2]) A. a. O. 186.

[3]) Kapitalzinstabelle, II. Band, Seite 319.

Digitized by Google

Wie wir bei der Berechnung des „produktiven Beitrags" der drei Glieder A, B, C gesehen haben, betrug die Summe der einzelnen Beiträge 120 Werteinheiten, während der Gesamtwert, der erlangt würde, nur 100 ausmachte. Der Fehler steckt nach *Wieser* in dem Umstande, dass *Menger* [1]) und *Böhm-Bawerk* den Wert dieser Güter nach dem Verluste berechnen, den ihr Ausfall verursachen würde, während sie doch den Nutzen zu berechnen haben, welchen sie bringen.

„Die Annahme, auf die hin man den Wert eines Gutes prüft, ist nicht die seines Verlustes, sondern die seines ruhigen Besitzes und seines zweckentsprechenden Gebrauches. Die Annahme des Verlustes dient nur unter gewissen Umständen dazu, den Vorteil des Besitzes deutlicher erscheinen zu lassen; — ich sehe deutlicher ein, was ich vom Besitze habe, wenn ich mir vorstelle, welche Folge eintritt, wenn er aufhört zu sein. Dies gilt aber nur unter gewissen Umständen, nämlich gerade unter denen, *die für einen Vorrat gleichartiger Genussgüter* zutreffen, wo ich, wenn ich in Gedanken *ein* Gut abziehe, die anderen ihres Nutzens nicht beraube; aber es gilt nicht für einen Vorrat verschiedenartiger und zusammenwirkender Produktivgüter, wo ich, wenn ich in Gedanken *eines* abziehe, die anderen eines Teiles ihrer Wirkung mitberaube." ... „Es kommt nicht auf den Ertragsanteil an, der durch den Verlust eines Gutes verloren, sondern auf jenen, der durch seinen Besitz erreicht wird."

Wieser schlägt daher einen andern Weg für die Berechnung der „produktiven Beiträge" der verschiedenen Produktionsfaktoren ein.

Die verschiedenen Produktivgüter werden in den mannigfaltigsten Kombinationen verwendet, behufs der Herstellung von verschiedenen Genussgütern. Jeder Güterkomplex, d. h. jede Kombination von Gütern höherer Ordnung, stiftet irgend einen Grenznutzen. Wir können somit vermittelst Gleichungen, die Beiträge, welche einzelnen Gütern höherer Ordnung zuzurechnen sind, ermitteln. Es erzielen in irgend einer Produktion $x + y + z$ den Grenznutzen 70; die Kombination von $2x + 3z$ gebe anderwärts den Grenznutzen 290;

[1]) Auch Menger nennt es ein „allgemeines Gesetz der Wertbestimmung eines konkreten Gutes höherer Ordnung, dass es gleich ist der Differenz zwischen der Bedeutung jener Bedürfnisbefriedigungen, welche im Falle unserer Verfügung über das betreffende Gut höherer Ordnung und jener, welche im entgegengesetzten Falle bei jedermaliger Verwendung der Gesamtheit der uns verfügbaren Güter erfolgen würde". (Grundsatz, Seite 142.)

Digitized by Google

wieder in einer dritten Kombination seien $x + y$ imstande, den Grenznutzen 100 zu gewähren und ein vierter Produktionszweig, in welchem $4y + 5z$ zusammenwirken, erlangen einen Gesamtwert von 590.

Die Güterproduktion weist eben eine lange Reihe von solchen verschiedenen zusammenwirkenden Kombinationen von Gütern höherer Ordnung auf und Wieser sucht so mit der Lösung dieser Gleichungen den produktiven Beitrag eines jeden zu ermitteln.

$$x + y + z = 170$$
$$2x + 3z = 100$$
$$4y + 5z = 590 \text{ etc.}$$

Nach der Lösung dieser Gleichungen erweist sich, dass x überall den Grenznutzen 40, y 60 und z 70 stiften. Welches Gut leistet aber den Mehrwert? Wem ist der Erfolg zu verdanken? So wie bei der *rechtlichen Zurechnung* dem rechtlich verantwortlichen Urheber, sobald der Kausalnexus nur festgestellt worden ist, mehr zugeschrieben wird, als er thatsächlich thun konnte und er die Strafe trägt, trotz der Einsicht dessen, was ihn zum Verbrecher gemacht hat, so gilt es auch hier nicht die vollständige kausale Erklärung, sondern die *zweckmässig einschränkende Zurechnung* zu geben. Zum Mehrwert tragen viele Faktoren bei, doch will der Unternehmer den Erfolg auf einen Faktor konzentrirt wissen und daher fragt der Landwirt sich „auf welche Dinge er seine Wirtschaft richten muss", um den Ertrag zu erhalten und rechnet diesen den Erfolg zu. „Daher scheidet er von den sämtlich wirkenden Ursachen alle die aus, die in der Vergangenheit zurückliegen, von den gegenwärtigen scheidet er diejenigen aus, die nicht nützen können, von den nützlichen diejenigen, die nicht beherrschbar sind, von den wirtschaftlich beherrschbaren die, die im Ueberfluss vorhanden sind und schreibt dem Rest den Erfolg zu, indem er sich der Wirkung alles anderen selbstverständlich versichert hält." So lange aber Kapital und Land nicht im Ueberfluss vorhanden sind, so lange werden diese Produktivmittel als praktisch belangreiche Ursachen der Erzeugung angesehen werden. Es ist also die Produktivität des Kapitals, die den Mehrwert schafft, das Kapital, das ihn erzeugt, und nicht die Wertdifferenz zwischen gegenwärtigen und zukünftigen Wertschätzungen. Selbst bei den geordnetsten Wirtschaftsführungen, mit dem höchsten Grade der

Der natürliche Wert, S. 75.

Digitized by Google

Wirtschaftlichkeit müsste der Mehrwert erzeugt werden. Ja, aber wie kommt der Mehrwert nur dem Kapitalisten zu, warum nur den „*unersetzbaren*“ Produktionsfaktoren?

Menger selbst hat die Berechnung des „produktiven Beitrags“ nirgends unternommen. Er begnügt sich nur mit allgemeinen Behauptungen. Bodennutzungen, Kapitalnutzungen und Arbeitsnutzungen finden im Verein das Mass ihres Wertes im voraussichtlichen Werte des Gutes niederer Ordnung, zu dessen Hervorbringung sie bestimmt sind. . . . . „Was aber den Wert betrifft, welchen konkrete Bodennutzungen, beziehungsweise konkrete Grundstücke (beziehungsweise auch konkrete Kapitalnutzungen und Arbeitsleistungen), an und für sich für die wirtschaftenden Menschen haben, so regelt sich derselbe ebenso wohl, wie jener aller anderen Güter höherer Ordnung, nach dem Grundsatze, dass der Wert eines Gutes höherer Ordnung um so grösser ist, je grösser der Wert des voraussichtlichen Produkts und je geringer unter gleichen Verhältnissen der Wert der komplementären Güter höherer Ordnung ist.“ [1])

Lauter Unbekannte! Der „voraussichtliche Wert“ des Produkts fällt auf die Produktivgüter zurück. Dieser voraussichtliche Wert wird nach dem Grenznutzen berechnet, den das Produkt in der Volkswirtschaft stiften *wird*, oder nach dem Preise, den es etwa erlangen wird. Dann aber müsste die ökonomische Sachlage schon bekannt sein; wir müssten schon den Wert, beziehungsweise den Preis der Produktionsgüter kennen, nach welchem wir fragen und es wäre da keine Kunst mehr, ihn aus dem Produkte herauszufinden. Und dieser Wert soll die Grundlage des Preises sein! Gemäss der

[1]) Grundsätze, 148.

Die Summe der Werte der Bodennutzungen, Kapitalnutzungen und Arbeitsleistungen ist noch nicht alles, was den Wert des Genussgutes bildet. Die Unternehmerthätigkeit des wirtschaftenden Subjekts, welches durch seinen „Willensakt“ und sein „wirtschaftliches Kalkül“ die Güter höherer Ordnung einem bestimmten Produktionszwecke zuführt, ist auch ein wirtschaftliches Gut, dem sein Teil in der Reihe der Güter höherer Ordnung zukommt. Jede Unternehmerthätigkeit, mag sie noch so wenig Zeit in Anspruch nehmen, umfasst 1) *Information* über die wirtschaftliche Frage; 2) das wirtschaftliche Kalkül; 3) den *Willensakt*, die Güter höherer Ordnung einem Zwecke zuzuführen; 4) die *Ueberwachung und Durchführung* des Planes. Hier ist nicht die technische Arbeit des Unternehmers mitgerechnet, die gleich allen anderen Arbeitsleistungen Wert hat. Ausserdem gehören noch die Kapitalnutzungen zu den Gütern höherer Ordnung.

Digitized by Google

„Arbeitswerttheorie“ entsteht der Wert eines Gutes allmählich, wir möchten sagen stückweise, im Masse, als das Genussgut „ausreift“. Die Arbeit führt es durch alle Stadien hindurch und setzt ihm auf jeder Stufe einen neuen Wertteil hinzu, indem sie darauf gleichsam seine Spuren hinterlässt, sich im Gute „krystallisirt“. Nichts ist produktiv ausser der Arbeit, nichts ist sonst *wertbildend,* als sie allein. Je weniger gesellschaftlich notwendiger Arbeit ein Gut zu seiner Herstellung erfordert, desto weniger *Wert* repräsentirt es; je produktiver die Arbeit, desto minder Wert enthalten deren Produkte. Mit einem Worte, die *Geschichte* der Güterherstellung entscheidet über deren Wert. Auf jeder Stufe seines Entstehens repräsentirt das Gut einen bestimmten Wert, der nach der Arbeitszeit ziffernmässig ausgedrückt werden kann und dem wirtschaftenden Subjekte eine sichere Grundlage zu Preisforderungen bietet.

Der *subjektive Wert,* das was dem wirtschaftenden Subjekte die Anstrengung, die Ausgabe von Arbeitskraft, und was demnach das Gut ihm wert ist, fällt mit dem objektiven Werte des Gutes, d. h. der darin „krystallisirten“ Arbeit zusammen. Der Preiskampf dagegen fixirt die Preise und gleicht die Ungleichheiten der privaten Unternehmungen aus.

Gemäss der österreichischen Schule entsteht der Wert nicht in und durch die Produktion. Diese letztere ist nichts als ein *malum necessarium* der Wirtschaft, geht jedoch die politische Oekonomie, soweit wenigstens dieselbe vom Werte abhandelt, nicht an; denn der Wert entsteht nach den österreichischen Oekonomen nicht in der Produktion, sondern ist schon *vor derselben da;* er ist gleichsam *ante rem.* Ja, die Produktion erfolgt erst infolge des Wertes der daraus zu entstehenden Güter. Aber der Wert ist doch nicht nur die Bedürfnisempfindung, welche vor der Herstellung der Güter allerdings da ist, sondern der Quotient im Verhältnis zwischen Bedarf und Deckung, und da verwickeln wir uns wieder in die Frage, von welchem Bedarfe und welcher Deckung? Dem Bedarfe des einzelnen „wirtschaftlichen“ Subjekts und der Güter, über die er selbst verfügt, oder des gesellschaftlichen Bedarfs und der Gütermenge, welche die Gesellschaft zu erzeugen vermag? Und die Entscheidung ist keineswegs gleichgiltig. Denn die *Wertschätzung* in der Haus*wirtschaft* basirt auf einem ganz andern Princip als der Wert in der Volkswirtschaft und wie geistreich auch die österreichische Preislehre ersonnen ist, es sind doch *nicht die subjektiven Wertschätzungen inner*

Digitized by Google

halb des eigenen Haushaltes und der aus denselben folgenden subjektiven Beurteilung eigener Kauf- und Verkaufkraft, deren Resultante die Preise sind, denn sonst würde Böhm-Bawerk nicht so viele „Käufer" und Verkäufer unverrichteter Dinge nach Hause schicken, sondern er würde es nicht hervorheben, dass ihre subjektiven Schätzungen gar keinen Einfluss auf den Markt und den aus dem Kampfe der subjektiven Bewertungen resultirenden Preis auszuüben vermöchten. Führt doch *Böhm-Bawerk* lauter „wirtschaftende" und „wirtschaftlich handelnde" Subjekte auf den Markt, deren subjektive Werte nicht „irrtümlich sind". — Aber wie wir bereits angedeutet und wie wir auch in der Folge sehen werden, muss auch der subjektive Wert dort, wo es sich nicht um *fertige* Güter handelt, die innerhalb einer geschlossenen Wirtschaft dem Konsume gewidmet sind, eine andere Basis haben, um auf dem Preismarkte einen Einfluss ausüben zu können. Vorläufig wollen wir jedoch noch die österreichische Preislehre prüfen. —

IV.

Die österreichische Preislehre.

Einen konsequenten Abschluss der Mengerschen Werttheorie bildet seine Preislehre, welche bei Böhm-Bawerk und Zuckerkandl zu einer klaren und durchsichtigen Darstellung gelangt. Sie ist die Vollendung einer Theorie des Haushaltens, wie es die Mengersche Werttheorie eine ist und mündet daher dort aus, wo alle bisherigen *Volks*wirtschaftslehren eingesetzt haben, beim Gute als Ware. Vom wirtschaftenden Subjekte als Konsumenten ausgehend, zeigt sie uns zuerst, wie dasselbe, über einen Gütervorrat verfügend, letzteren in seine Konsumation den Bedürfnissen nach einreiht. *Hier,* und nicht wie es die bisherigen Nationalökonomen angenommen haben, in der Produktion, entsteht ihr Wert, indem der Mensch einerseits die Intensität und Mannigfaltigkeit seiner Bedürfnisse, und andererseits die Menge der ihm verfügbaren Güter in Erwägung zieht. Vom wirtschaftlichen Princip geleitet, das dahin geht, die Bedürfnisse so vollständig als möglich zu befriedigen, produzirt er die Dinge in derjenigen Menge, deren er benötigt, den Grenznutzen stets im Auge behaltend. Dasselbe Princip sagt ihm aber, dass er manchen Bedürfnissen viel rascher und gründlicher genügen kann, wenn er die

Digitized by Google

bezüglichen Güter, anstatt sie selber zu produziren, im Tausche erwürbe. Auch in den ursprünglichen Wirtschaften wird nicht alles innerhalb eines Haushaltes produzirt. Aber wenn wir über ein Gut verfügen, welches unendliche Bedürfnisse zu befriedigen geeignet ist, so können wir im Wege des Tausches diejenigen Güter dafür erhalten, deren wir benötigen. Damit aber ein *ökonomischer* Tausch zustande kommen könne, bei welchem beide Tauschende *einen Gewinn* davon tragen, was doch der einzige Zweck des Tausches ist, sind nach der österreichischen Schule vor allem drei Bedingungen notwendig.

1. Das wirtschaftende Subjekt muss die Güter, über die es verfügt, geringer im Werte veranschlagen, als diejenigen, deren es bedarf;

2. es muss sich ein zweites Subjekt finden, bei welchem das entgegengesetzte Verhältnis obwaltet, denn ein ökonomischer Tausch ist nur zwischen solchen Personen möglich, welche „Ware und Preisgut abweichend, ja entgegengesetzt schätzen“ [1]);

3. müssen es beide tauschenden Wirtschaftssubjekte in ihrer Gewalt haben, die Güter gegeneinander auszutauschen.

Ausserdem aber muss ein jedes wirtschaftende Subjekt, soll der Tausch ein *ökonomischer* sein, über die Höhe des Wertes der Güter, die er hingeben will, sich Rechenschaft geben können, so wie auch über den Wert des zu erhaltenden Gutes und darüber, wie viel er von dem ersteren für letzteres im äussersten Falle hinzugeben geneigt wäre. (Mit einem Worte, der Tauschende muss den objektiven Wert der Ware kennen, um auf dem Markte seine subjektive Preisforderung zu stellen!). Das wirtschaftende Subjekt muss sich noch über die Bedingungen auf Seiten des Verkäufers Kenntnis verschaffen, die Menge des in seiner Verfügung stehenden Gutes und, was noch sehr wichtig ist, ob er dasselbe als Monopolist ausbietet, oder ob unter den gewöhnlichen Konkurrenzverhältnissen des Marktes. Dieser „subjektive“ Wert, mit dem die Parteien auf den Markt treten, setzen also schon, wie wir sehen, eine umfassende Kenntnis der volkswirtschaftlichen Verhältnisse, eine klare Uebersicht der Konjunktur voraus.

Wie stellt sich nun der Preis eines auf den Markt gebrachten Gutes? Nehmen wir an, es stehen sich zwei Tauschende gegenüber.

---

[1]) Böhm-Bawerk, Preislehre. Vgl. damit *Jevons* Theory of political economy: „The ratio of change of any two commodities will be in versely as the final degree of utilily of the quantities of commodity available after the exchange is affected“. (Pag. 95.)

Digitized by Google

der eine besitze Wein, der andere Getreide [1]), jeder in solchem Masse, welches ihre eigenen Bedürfnisse, die des ersten an Wein, die des letzteren an Getreide, übersteige. Dafür aber mangle es dem Ersten an Getreide, dem Letzteren an Wein. Gesetzt, der Weinbesitzer wäre geneigt, 40 Mass Wein für 80 Metzen Getreide hinzugeben, während der Getreidebesitzer für 40 Mass Wein sogar 100 Metzen Getreide hingeben würde. Der *Preis*, der sich im Tausche feststellen wird, wird weder 100, noch 80 Metzen Getreide für 40 Mass Wein ausmachen, sondern er wird sich zwischen 100 und 80 stellen, je nachdem die Verhältnisse es dem Einen oder dem Andern der Pertraktirenden erlauben werden, besser zu „feilschen". Denn sobald sie ihre Lage gegenseitig durchschaut haben, so werden sie die möglichst günstigen Preise erzielen wollen und erst im äussersten Falle geneigt sein, einen Preis zu geben oder zu nehmen, der ihren eigenen Verhältnissen entspricht.

Anders ist es, wenn einige *Käufer* auf dem Markte erscheinen, während mir ein Käufer das gesuchte Gut zu verkaufen hat, d. h. wenn das Gut ein Monopolgut ist.

Gesetzt, dieses Gut sei nur *eines* und unteilbar, z. B. ein Pferd. Es gebe also zwei Käufer, die ein Pferd benötigen, der eine schätze den Besitz eines solchen 200 Gulden gleich, der andere schlage eines auf 300 Gulden an, während der Käufer, der ein Pferd zu verkaufen hat, dasselbe nur 100 Gulden gleich setzte. Nun treten sie auf den Markt. Wer wird das Pferd erheben und zu welchem Preise?

Alle werden sich wohl hüten, mit ihren äussersten Schätzungen herauszurücken, obgleich alle es dringend haben, den Tausch zu machen. Beide Käufer fangen also mit den möglichst niedrigen Preisen an, wogegen der Verkäufer einen höheren Preis verlangt, als er nehmen kann. Da beide Käufer das Pferd erstehen wollen, suchen sie einander zu überbieten. Erst als der Kauf mit 200 Gulden nicht zustande kommen kann, weicht derjenige, für den ein Pferd nicht mehr als 200 Gulden wert ist, vom Markte zurück, und der Preis stellt sich 200 und 300 und innerhalb dieses Spielraumes höher oder niedriger, je nach der Lage der beiden Kontrahenten, welche beide das günstigste Geschäft zu machen bestrebt sind.

[1]) Diese Beispiele sind fast in allen Werken der österreichischen Schule anzutreffen.

Digitized by Google

Wenn im Falle des Austausches zwischen zwei Personen die Wertschätzung des Verkäufers die unterste Grenze des sich zugestaltenden Preises bildet, so ist es jetzt die Wertschätzung des vom Kaufe ausgeschlossenen Konkurrenten, die diese unterste Grenze bildet, während in beiden Fällen die Wertschätzung desjenigen, der das Gut erstanden hat, die obere Grenze des Spielraumes abgibt, auf welchem der Preis sich feststellt.

Ein Widerspiel des zweiten Falles bildet der Fall, wo mehrere Verkäufer einem Käufer gegenüberstehen. Dann wird der Tauschfähigste unter den Verkäufern derjenige sein, welcher sein Gut am niedrigsten schätzt und dieser wird auch das Geschäft machen. An den vielen Beispielen des Monopolhandels zeigt *Menger*, dass eine Monopolistenpolitik keine willkürliche sein darf und die Gesetze des ökonomischen monopolistischen Güteraustausches beobachten müsse, wenn das Monopol einen wirtschaftlichen Zweck verfolgt. Bringt der Monopolist eine gewisse Warenquantität auf den Markt, die er veräussern will, so darf er die Preise, die er erzielen will, nicht willkürlich fixiren. Er muss die Tauschfähigkeit der Käufer, auf die er absieht, im Auge behalten und sie im nötigen Fallen herabsetzen. Will er dagegen einen bestimmten, festgesetzten Preis erzielen, so wird er nicht eine willkürliche Quantität zum Absatze bestimmen, weil er mit dem Publikum, mit derjenigen Sphäre der Käufer zu rechnen hat, für welche solche Preise zugänglich sind. Grosse Quantitäten und dabei hohe Preise erzielen — das kann der Monopolist nicht fertig bringen. Eine gute Monopolistenpolitik wird sich demnach bewusst sein, für welche Klasse von Konsumenten das in Rede stehende Monopolgut bestimmt ist und danach sich einrichten, entschlossen, wenn sie einen bestimmt hohen Preis für ihre Ware erzielen will, die Quantität der Ware, die keinen Absatz findet, zu vernichten. Beispiele solcher Art liefert uns die Geschichte der Handelskompagnien des XVII. Jahrhunderts eine Fülle und auch heute lassen die massgebenden Faktoren Mengen von Waren vernichten, die, auf den Markt gebracht, den Preis herabdrücken könnten, oder wenigstens werden Warenmengen verheimlicht, damit deren officielles Angebot den Preis nicht herabsetze.[1])

Was der Monopolist thut, wenn er sein eigenes, oder der Staatsmonopolist, wenn er das Staatsinteresse wahrnimmt, das besorgt nach

[1]) Ein ähnliches Beispiel hat bekanntlich auf Fouriers wirtschaftliche und sociale Ansichten grossen Einfluss ausgeübt.

Digitized by Google

der österreichischen Schule der heutige gewöhnliche Markt, wo *viele* Käufer und *viele* Verkäufer behufs Tauschgeschäften sich einfinden. Hier wird der Preis der Güter auf ein Niveau gestellt, welches dieselben den ökonomisch Tauschfähigsten einerseits abzutreten, andererseits zu erstehen erlaubt. Erst im Falle der beidseitigen Konkurrenz, so beide Parteien, Käufer und Verkäufer, mit ihren freien, subjektiven Wertschätzungen zu Markte kommen, entfaltet sich das Gesetz der Preisbildung in seiner ganzen Vollkommenheit, wobei der Preis sich feststellt, als *Resultante* aller subjektiven Wertschätzungen und Preisforderungen, während die ökonomisch Untauglichen sowohl auf Seiten der Käufer, als auf Seiten der Verkäufer vom Tausche ausgeschlossen werden.

Nehmen wir an, es kommen zehn Käufer und acht Verkäufer zu Markte, ein jeder mit dem Vorsatze, ein Pferd zu kaufen, beziehungsweise zu verkaufen.

Die *Käufer* schätzen ein jeder ein[1]) Pferd:		Die *Verkäufer* schätzen ein jeder ein Pferd:	
A_1 auf	300 Gulden.	B_1 auf	100 Gulden.
A_2 „	280 „	B_2 „	110 „
A_3 „	260 „	B_3 „	150 „
A_4 „	240 „	B_4 „	170 „
A_5 „	220 „	B_5 „	200 „
A_6 „	210 „	B_6 „	215 „
A_7 „	200 „	B_7 „	250 „
A_8 „	180 „	B_8 „	260 „
A_9 „	170 „		
A_{10} „	150 „		

Die Tauschfähigsten unter allen sind wohl A_1, der für ein Pferd am meisten zu bieten vermag und B_1, welcher sein Pferd am niedrigsten schätzt. Ersterem wird ein jeder der hier zusammentreffenden Verkäufer gerne sein Pferd verkaufen wollen, bei letzterem wird wohl jeder kaufen wollen. Aber wenn sie auch alle in der subjektiven Schätzung eines Pferdes nicht übereinstimmen, so sind wohl alle darin einig, dass sie ein günstiges Geschäft machen wollen und ein jeder wird bestrebt sein, wo möglich die Lage des andern auszunützen.

[1]) Beispiel aus *Böhm-Bawerk*.

Digitized by Google

Sobald sie nun die Marktlage durchschaut haben, werden die Tauschfähigsten ihre Wertschätzungen nicht verraten und beim „Feilschen" dort einsetzen, wo sie den grösstmöglichen Gewinn sich versprechen. Die Käufer stellen somit einen möglichst billigen Preis. Bis 150 Gulden können noch alle „mithandeln". Zwei Käufer, B_1 und B_2 können zwar ihre Pferde mit gutem Gewinne abtreten, aber da sie die Marktlage überschauen, merken sie, dass sie besser thun würden, zu warten, da auf acht Verkäufer sich zehn Käufer gemeldet haben.

Eine Anzahl von Käufern entschliesst sich nun, 170 Gulden für ein Pferd anzutragen. Das Verhältnis verschiebt sich ein wenig; A_1, der im äussersten Falle nur 100 Gulden für ein Pferd geben konnte, zieht sich vom Markte zurück. Es bleiben nur neun Käufer und 8 Verkäufer, von denen drei schon mit Gewinn ihre Pferde verkaufen könnten und der vierte imstande ist, sein Pferd noch abzusetzen. Da ihnen aber die anderen vier Käufer keine Konkurrenz machen können und sie es doch vorziehen, noch mehr für ihre Pferde zu erzielen, entschliessen sie sich, noch weiter zu warten.

Beim Preise von 180 Gulden werden schon zwei Kauflustige vom Markte ausgeschlossen, beim Preise 200 drei, während nur fünf Verkäufer ihre Pferde zu verkaufen imstande sind. Nun entschliessen sich die Käufer, die ein Pferd noch höher schätzen, den Preis von 210 Gulden zu bewilligen, jedoch auch der kann nicht festgehalten werden, solange es noch sechs tauschfähige Käufer und nur fünf tauschfähige Verkäufer giebt. Die ersteren steigern noch ein wenig den Preis: der fünfte untauschfähige Käufer tritt zurück, auch drei untauschfähige Verkäufer müssen das Feld räumen und auf dem Kampfplatze bleiben fünf Käufer und fünf Verkäufer, die das Geschäft machen, indem sie sich auf einen Preis zwischen 210 und 215 Gulden einigen. *Das mindest tauschfähige Grenzpaar* (ein Käufer und ein Verkäufer) unter denen, die je ein Pferd erstanden, beziehungsweise verkauft haben einerseits und das *meist tauschfähige Grenzpaar* unter denen, die vom Tausche noch ausgeschlossen wurden, gaben mit ihren Preisen den Spielraum ab, auf welchem der Marktpreis sich endgültig feststellte, mit andern Worten: „Die Höhe des Marktpreises wurde begrenzt und bestimmt durch die Höhe der subjektiven Schätzungen beider Grenzpaare." — Innerhalb dieser Grenze binden und neutralisiren sich Käufer und Verkäufer, ausserhalb derselben sind Käufer und Verkäufer für den Preis gleichgiltig, sie stellen nur

Digitized by Google

die „nicht wirksame Nachfrage“ einerseits und das „nicht wirksame Angebot“ andererseits dar. Nur dort, wo wirksames Angebot und tauschfähige Nachfrage einander die Wage halten, dort ist die „Zone“, wohin der Konkurrenzkampf die Preisfixirung drängt. [1])

Somit sind Angebot und Nachfrage, welche einen entscheidenden Einfluss auf die Preisbildung ausüben, nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu verstehen, als ein Zusammenfinden von Käufern und Verkäufern auf dem Markte, deren blosse Zahl hüben und drüben schon den Ausschlag giebt. Sowohl „Angebot“ als auch „Nachfrage“ sind im Gegenteil zusammengesetzte Begriffe, von denen ein jeder eine Summe von Verhältnissen ausdrückt. So ist Angebot nach den österreichischen Oekonomen: 1. die Menge der Ware die feil ist: 2. die Höhe der Schätzungsziffer der einzelnen Güter durch die Verkäufer, die sowohl die Wertschätzung des zu verkaufenden Gutes, als auch diejenige des dafür zu erhaltenden Preisgutes zusammenfasst. Nachfrage dagegen ist: 1. die Zahl der auf die Ware gerichteten Begehrungen; 2. die Höhe der Wertschätzungsziffer des zu erstehenden Gutes einerseits und die des *Preisgutes* seitens des Käufers andererseits. So gestaltet sich der Preis zu einem „eigenartigen Ausdrucke des Wertes“ und da er — so meinen die österreichischen Oekonomen — die einzige Erscheinung des wirtschaftlichen Getriebes ist, die das tägliche Leben uns fortwährend vor Augen führt, das einzig Sichtbare, welches die dem oberflächlichen Beobachter unsichtbaren Kräfte und Motive hervortreiben, überdies die einzige Erscheinung, deren Grösse genau messbar ist, so ist es kein Wunder, dass der Preis es war, welcher in erster Reihe die Aufmerksamkeit auch der Gelehrten auf sich lenkte. Die Höhe des Preises, dessen Schwankungen unter den mannigfaltigsten Einflüssen waren, ward demgemäss zum *Ausgangspunkte* und Gegenstande der ökonomischen Untersuchungen, und da man annahm, dass, wenn zwei Waren gegeneinander ausgetauscht werden, dieselben gewiss im *objektiven* Sinne Aequivalente seien, so wurde die „angebliche“ Gleichheit der Waren zum Ausgangspunkte, zur Voraussetzung sogar der Wissenschaft und ward die Grundlage aller nunmehr irrtümlichen Lehren. Man fing an, die gemeinsame Substanz zu suchen, die in den verschiedenen Gütern stecken und auf Grund deren sie gegeneinander so ausgetauscht werden, dass beide Parteien einander aequivalente

[1]) *Zuckerkandl*: Zur Theorie des Preises.

Digitized by Google

Quantitäten erhalten: die Einen nannten die Arbeit, die Anderen die Produktionskosten und niemandem ist es eingefallen, tiefer auszuholen und anstatt beim Ende des ganzen wirtschaftlichen Prozesses bei dessen Ursprunge einzusetzen, bei den menschlichen Bedürfnissen. Würden sie aber diese Methode verfolgt haben und vom subjektiven Ursprunge alles wirtschaftlichen Handelns ausgegangen sein, so wären sie dazu gelangt, dass die Tausche keine Aequivalente im objektiven Sinne gegeneinander hingegeben werden, dass im Gegenteil die *Verschiedenheit* der Dinge und ihrer Werte die Grundlage des Tausches seien. Wir wollen im Tausche Dinge von höherem Werte erlangen als diejenigen, die wir hingeben, sonst hat der Tausch für uns keinen Sinn, sonst ist er *unökonomisch.* [1])

Vollzögen sich die Tausche ein jeder isolirt, so würde es nie zu festen Preisen kommen, ein jeder Tausch brächte einen anderen Preis zustande, je nach den obwaltenden Umständen. Erst der Konkurrenzkampf auf offenem Markte vollzieht die Nivellirung. „Wenn man die Schleusen zwischen zwei ruhig stehendén Wassern, deren Niveau verschieden ist, wegräumt, so werfen sie Wellen, so lange, bis der Spiegel sich wieder glättet." (Menger).

Man muss zugestehen, dass die österreichische Preistheorie der erste Versuch ist, in die Psychologie des Preiskampfes einzudringen; so eine subtile Analyse „des Feilschens" hat uns bisher noch keine Theorie der Nationalökonomie gegeben. Doch diese Analyse ist nur für einen kleinen Markt zutreffend. Hier kennen die Parteien einander gut; sie *durch*schauen ihre gegenseitige Lage und *über*schauen

[1]) Dass wir im Tausche Gegenstände hingeben, die für uns einen geringeren Wert haben als diejenigen, deren wir benötigen und die wir dafür erhalten wollen, behaupteten die Merkantilisten. Danach sollte die Handelspolitik sich richten und die Handelsbilanz danach ausfallen. Einem ihrer berühmten Vertreter, *Genovesi*, dessen Ansicht nach der Handel der Austausch des Ueberflüssigen gegen Notwendiges ist, antwortet Say wie folgt: „Genovesi .... definit le commerce *l'échange du superflu contre le nécessaire;* il se fonde sur ce que dans un échange la marchandise qu'on veut avoir, est pour l'un et l'autre contractant plus nécessaire que celle qu'on veut donner. *C'est une subtilité* et je la signale, parce qu'elle est souvent reproduite. *Il serait difficile de prouver qu'un pauvre ouvrier, qui va le dimanche au cabaret, y donne son superflu en échange de son nécessaire.* Dans tout commerce qui n'est pas une escroquerie, on échange entre elles deux choses qui au moment est dans le lieu où se fait l'échange, valent autant l'une que l'autre." (Traité d'économie politique, VII édit., p. 6.)

Digitized by Google

den ganzen Markt. Diese Preistheorie zeigt aber auch, dass die Schlagwörter „Angebot und Nachfrage“ keinesfalls mit den Schlagwörtern „Bedarf und Deckung“ zusammenfallen; denn wie wir gesehen haben, geht ein ziemlich grosser Teil von „Bedarf“ einerseits und von „Deckung“ andererseits unverrichteter Dinge nach Hause, wenn sie nicht in der Gestalt von „wirksamem“ Angebote, beziehungsweise Nachfrage auf dem Markte erscheinen. Darum genügt auch nicht der *subjektive Wert*, um richtige Preisforderungen oder Preisangebote zu stellen. Würden die solchermassen enttäuschten Parteien die zu kaufende, beziehungsweise die zu verkaufende Ware nicht nach ihren eigenen Verhältnissen bewerten, nach ihrem subjektiven Bedürfnisse nach der Ware, so würden sie nicht einmal auf dem Markte erscheinen und wissen, dass ihre „frommen Wünsche“ keinen Einfluss auf die Preisgestaltung haben können. Diejenigen dagegen, die „wirksam„ in den Preis eingreifen, die denselben zu gestalten helfen, deren „Bewertungen“ der Ware im Kampfe den *Preis* als Resultante ergeben, stützen sich nicht auf dem subjektiven Werte, wie ihn die österreichische Schule auffasst, um einen Preis überhaupt zu erzielen. Es sind Leute, für welche der Tausch „das Lebensprincip“ ist, welche den Nutzen der Waren, die sie für den Tausch produziren *nicht empfinden* können, weil selbst die dafür einzutauschenden Güter nicht für sie bestimmt sind, nicht zu ihrer Bedürfnisbefriedigung; sie sind von der „Verfügung“ über dieselben wenig „abhängig“ und können also den Wert derselben nicht „*schätzen*“. Zur Bestimmung ihrer Preisforderungen werden sie daher ein ganz anderes Princip nehmen, als das der subjektiven Abwägung von „Bedarf und Deckung“, sie suchen ein objektives Moment, nach welchem sie ihre Forderungen präzis aufstellen könnten und ein solches Moment, welches eine richtige Grundlage eines objektiven Tauschwertes ist, ist die in den Gütern enthaltene Arbeitsmenge.

Es ist gewiss, dass, sobald nur die Menschen aus ihren geschlossenen Wirtschaftskreisen herausgelangt sind und manche ihrer Bedürfnisse durch den Tausch ihrer Eigenprodukte gegen Produkte anderer Wirtschaftseinheiten zu befriedigen gezwungen waren, sie sich bemühten, ein objektives Mass für den Güterwert festzustellen, ein Mass, welches nicht erst aus dem Preiskampfe sich ergeben sollte, sondern das schon vor dem endgiltigen *Resultate* eine sichere Grundlage hatte. Denn, wenn es wahr ist, dass die Leute beim Tausche *gewinnen wollen*, und dass sie subjektiv genommen schon dadurch,

Digitized by Google

dass sie für ihre Ware ein ihnen notwendiges Produkt erhalten, thatsächlich „gewinnen", so ist es nicht minder wahr, dass sie selbst, wenn sie einen sogenannten guten Tausch gemacht haben, d. h. für ein Gut, welches für sie einen niedrigern subjektiven Wert hatte, ein anderes erlangt haben, welches für sie eine grössere Bedeutung hat, — dass sie — sagen wir — doch nicht zufrieden sind, wenn die andere Partei im Tausche einen noch grösseren Vorteil davongetragen hat. Sie werden sich also bestreben, ein gemeinsames Wertmass zu finden und dieses Mass kann nichts anderes als die auf die Herstellung der Güter aufgewendete Arbeit sein.

„Der Warenaustausch beginnt dort — sagt Marx[1]) — wo die Gemeinden enden, an den Punkten ihres Kontakts mit fremden Gemeinwesen .... ihr quantitatives Austauschverhältnis ist zunächst nur zufällig. Austauschbar sind sie durch den *Willensakt* ihrer Besitzer, sie wechselseitig zu vertauschen. Indes setzt sich das Bedürfnis für fremde Gebrauchsgegenstände allmählich fest. Die beständige Wiederholung des Tausches macht ihn zu einem allgemeinen wirtschaftlichen Prozesse. Im Laufe der Zeit muss daher wenigstens ein Teil der Arbeitsprodukte absichtlich zum Behufe des Austausches produzirt werden. Von diesem Augenblicke befestigt sich einerseits die Scheidung zwischen Nützlichkeit der Dinge für den unmittelbaren Bedarf und ihrer Nützlichkeit zum Austausch. Ihr Gebrauchswert scheidet sich von ihrem Tauschwerte. *Andererseits wird das quantitative Verhältnis, worin sie sich austauschen, von ihrer Produktion selbst abhängig.*"[2])

„Im unmittelbaren Produktionstausche ist jede Ware unmittelbar Tauschmittel für ihren Besitzer, Aequivalent für ihren Nichtbesitzer, jedoch nur soweit sie Gebrauchswert für ihn hat. Der Tauschartikel erhält also noch keine von seinem eigenen Gebrauchswerte oder dem individuellen Bedürfnisse der Austauscher *unabhängige* Wertform" (daselbst). Im Masse aber, als der Tausch zum Lebensprincip der Volkswirtschaft wird, als das Geld in der Rolle des Tauschmittels auftritt, im Masse, als das individuelle Konsumbedürfnis und die Rücksicht auf individuellen Nutzen bei Produktion und Austausch in den Hintergrund treten und „Hauswirtschaft" und „Betriebs-

[1]) Das Kapital, Band I, Auflage IV, Seite 54.

[2]) Vgl. noch *Aristoteles:* der Wert des Schuhes ist ein anderer für den Konsumenten und ein anderer für denjenigen, der ihn verkauft, um einen Gewinn davon zu haben.

Digitized by Google

wirtschaft" einander fast fremde Gebiete werden, weil sie ihren *direkten* Zusammenhang verlieren, in dem Masse trennen sich die Gebrauchswerte von den Tauschwerten; die Güter treten als *Waren* auf den Markt, die niemandem teurer sind als sie kosten und ihr Warenwert „weitet sich" zur Materiatur menschlicher Arbeit, abstrakter menschlicher Arbeit aus.[1])

Der Unternehmer, welcher nunmehr Waren auf den Markt wirft, berechnet seine Preisforderung nach den Produktionskosten und Gewinn (Produktionskosten und Mehrwert), die er zu erzielen sich bestrebt, mit anderen Worten, nach dem Werte, der seinen Waren *innewohnt*.

Wird er diesen Preis erzielen?

Es wird davon abhängen, wie viel andere Unternehmer noch auf dem Markte erscheinen werden, welches Verhältnis zwischen Produktionskosten und Mehrwert, oder eigentlich Mehrarbeit in der Sphäre der Produktion auf die Waren aufgewendet wurde; wie dieses Verhältnis in anderen Unternehmungen desselben Produktionszweiges sich gestaltet (das Verhältnis des konstanten zum variablen Kapitale), d. h. welche Preisforderungen seitens der Unternehmer gestellt werden. Die „Zone", wo Preis und Wert zusammenfallen, das ist, wo die Forderungen der einzelnen Unternehmer sich auf dem Markte realisiren, liegt dort, wo die zur Herstellung der Produkte notwendigen Kapitalauslagen und Arbeitszeit die „durchschnittlich gesellschaftlich notwendige" waren. „Die gesellschaftliche Arbeitszeit existirt sozusagen latent in den Waren und offenbart sich erst im Austauschprozesse".[2])

Diese zu ihrem Werte verkauften Güter erstatten dem Unternehmer seine Produktionskosten zurück samt Rente und Profit, der zum Durchschnittsprofit wird. Waren, deren Herstellung in einem anderen als das Durchschnittsverhältnis von Kapital und Arbeit zustande kam, werden, soweit der Markt sie noch braucht, unter oder über ihrem Werte, wie sie ihn in der Produktion erhalten, verkauft. Unter ihrem Werte heisst aber noch nicht unter den Produktionskosten; sie können nur soweit unter ihrem Werte verkauft worden sein, als sie nicht den ganzen Mehrwert realisirten, der ausser den Produktionskosten in ihnen steckt.

[1]) Marx daselbst.
[2]) Marx: Zur Kritik der politischen Oekonomie.

Digitized by Google

So gestaltet sich auch nach der Arbeitswerttheorie *der Preis* zu einem „eigentümlichen" Ausdrucke des Wertes oder der in den verschiedenen Produktionsunternehmungen hergestellten Werte. Der *Marktpreis* wird in der kapitalistischen Produktions- und Austauschweise zu *dem* Werte, welcher über Leben und Tod der einzelnen Unternehmungen entscheidet, die schwachen unterdrückt und den starken die Herrschaft verleiht.

Nicht die Produktion beherrscht den Preis, sondern der im „*Preiskampfe*" festgestellte Preis beherrscht die Produktion; *er* zeigt erst die „Ueberproduktion" an und verurteilt viele Unternehmungen zum Tode, wenn die Bedürfnisse der Massen auch noch entfernt nicht die Befriedigung erlangt haben, die sie erheischen. Dieser Zustand ist eine Folge der anarchischen Produktionsweise, wo der einzelne Unternehmer die allgemeine Lage nicht überschauen kann und ins Blaue hinein produzirt, ohne die Bedürfnisse des Marktes zu kennen. „Die Konkurrenz — sagt Schäffle — kann nur dann innerhalb der Schranken einer normalen Preisbildung bewirkende Balancirung von Angebot und Nachfrage sich bewegen, wenn der einzelne Unternehmer Angebot und Nachfrage zu überschauen, der Marktbewegung besonnen zu folgen vermag. Bei der riesigen Vermehrung des Verkehrs, bei der wachsenden Unübersehbarkeit weiter Marktgebiete, bei der Blindheit des einzelnen Geschäfts der Konjunktur gegenüber, ist es dem isolirten Konkurrenten unmöglich, sich in der Richtung des Gleichgewichts zwischen Produktion und Konsumtion, Angebot und Nachfrage zu bewegen." [1]) Ist es aber schwer, eine Uebersicht über die Lage des kapitalistischen Marktes zu gewinnen, so wird es desto schwerer sein, letzteren mit unseren subjektiven Wertschätzungen zu beherrschen, blos Kraft unserer subjektiven Bedürfnisse „wirtschaftlich" zu handeln. Die subjektive Werttheorie reicht für die Erklärung der Preisgestaltungen auf dem Grossmarkte des kapitalistischen Austauschprozesses nicht aus: ihre Geltung scheitert, so wie wir aus der Konsumwirtschaft des Haushaltes herauskommen, wo das Einkommen auf die mannigfaltigsten Bedürfnisse des Ge- und Verbrauches, der Wichtigkeit der Bedürfnisse gemäss einerseits und der Menge oder Höhe dieses Einkommens nach andererseits, aufgeteilt wird.

[1]) Zum Kartellwesen und zur Kartellpolitik. Tübinger Zeitschrift für die gesamte Staatswirtschaft 1898, Heft 3 und 4.

Digitized by Google

Die Resultate der Mengerschen Reform der Wirtschaftswissenschaft.

Blicken wir auf das bisher Dargestellte zurück, so sehen wir, dass die österreichische Schule nicht imstande ist, selbst die wichtigsten und allgemeinsten Erscheinungen des volkswirtschaftlichen Lebens aus dem Principe des Grenznutzens, aus dem rein individuell gezogenen Vergleiche zwischen subjektivem Bedarf und individueller Deckung zu erklären. Der Grenzwert und der Grenznutzen, der der österreichischen Schule zur Basis dient, auf der sie die ganze politische Oekonomie aufbaut oder aufzubauen wähnt, ist nicht der Quell, aus dem das frische, lebendige volkswirtschaftliche Getriebe mit seiner ganzen Mannigfaltigkeit sprudelt. Und so sehen wir die österreichischen Oekonomen, welche auf Einheitlichkeit der Principien in der Methodologie schwören, die Exaktheit auf dem Schilde tragen, zu „Zeitmomenten" und „Nutzungswerten", zu Doch-Kosten u. s. w. Zuflucht nehmen, um Erscheinungen, wie Zins und Kapital, zu erklären und sich ganz zufrieden geben, wenn sie diese „Momente" durch ein loses Band mit dem „Grenznutzen" zu verbinden wussten und so die Einheitlichkeit gewahrt glauben.

Die österreichische Werttheorie ist eine *Theorie des Haushaltes* im strengsten Sinne des Wortes, eine Theorie des Wirtschaftens mit Güterquantitäten von gegebener Grösse, wie dies in der *Konsumtion von Gütererträgen*, in der „Hauswirtschaft", vorkommen mag. Fertige Güter, Genussgüter werden hier auf die verschiedenen Bedürfnisse aufgeteilt, wobei das „wirtschaftende Subjekt" sich vor Augen halten muss, welche Bedürfnisse wichtiger und welche minder wichtig sind, damit im Falle eines eingetretenen Mangels diese letzteren denselben zu büssen haben.

Die Bedürfnisse werden dabei als *konstant* angenommen, und je nachdem die Gütermenge wächst oder fällt, sinkt oder steigt der Wert eines Güterexemplars, denn desto wichtiger oder minder wichtig ist das Bedürfnis, dessen Befriedigung noch vom letzten Exemplare abhängt, desto kleiner dessen Grenznutzen.

Auf zwei Wegen versuchten die bisherigen Vertreter der Wissenschaft der politischen Oekonomie in die Geheimnisse des wirtschaftlichen Getriebes einzudringen, die Gesetze aufzudecken, denen dasselbe gehorcht. Der eine, der Weg den schon Quesnay verfolgte, den später Ricardo, Rodbertus, Saint-Simon, Marx nahmen, das war der Weg der *objektiven* Betrachtungsweise. Er ging von der Gesell-

Digitized by Google

schaft aus und suchte in deren Zusammenhängen die Basis aufzudecken, auf der die Einzelwirtschaft sich entwickelt; die jeweilige Gestaltung der Gesellschaft war diesen Forschern der Ausgangspunkt für die Ermittlung der jeweiligen Gesetze des wirtschaftlichen Handelns der Einzelwirtschaften. Der andere Weg, das war der *subjektivistische*. Den Forschern, die ihn wählten, galt das wirtschaftliche Einzelsubjekt für ausschlaggebend im Wirrsal des mannigfaltigen wirtschaftlichen Lebens. Durch die Blosslegung seiner psychologischen Motivationen, die auf seinen persönlichen Bedürfnissen basirten, versprachen sie sich die Verschlingungen des wirtschaftlichen Handelns zu entwirren. Die Gesetzmässigkeit, mit der die Bedürfnisse des Menschen sich wiederholen, fordert nach ihnen eine gesetzmässige wirtschaftliche Thätigkeit und zeigt dem Forscher die Stelle, wo er einzusetzen hat.[1]) So wie sämtliche Schulen und Ansichten, knüpfen auch die Subjektivisten an Smith an und zerfallen in einige Richtungen, je nach der Werttheorie, die sie ausgebildet haben. Es werden also hieher subjektive Arbeitswerttheoretiker gehören, welche den Ursprung des subjektiven Werts im Nutzen der Güter und dessen Mass in der Arbeit finden; solche, die Ursprung und Mass des Wertes der Güter in der Arbeit, im „trouble and Soil", sehen und schliesslich solche, die im *Nutzen* Mass und Ursprung des Wertes suchen; der Nutzen nicht als Brauchbarkeit im allgemeinen aufgefasst, sondern als Erkenntnis der Beschränktheit der Menge eines Gutes, welches zu unserer Bedürfnisbefriedigung unentbehrlich ist oder zu sein scheint. Repräsentanten dieser letzten Theorie sind Menger und seine Schule, Jevons, Walras, Vilfredo Pareto und noch andere, mit einem Worte die sogenannten Grenznützler.

Die Lehre vom Grenznutzen stützt sich auf dem Satze, dass die menschlichen Bedürfnisse konstante Grössen seien, die sich erschöpfen, im Masse, als sie befriedigt werden. Im Masse also, als ein Genuss sich wiederhole, nehme die Intensität der Lust, die er gewähre und somit auch die Nützlichkeit des Gutes, welches als Genussmittel dient, ab, bis wir endlich zu einem Punkte gelangen, über welchen hinaus jedes hinzukommende Güterstück wertlos, ja sogar lästig zu werden beginnt.[2])

[1]) Vgl. Werner Sombart: Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx in Brauns Archiv für sociale Gesetzgebung und Statistik. 1894

[2]) Vgl. *Lexis*: „Der Grenzwert" im Handwörterbuch der Staatswissenschaft 1. Auflage. 1892.

Digitized by Google

Diesen Gedanken hatte schon im XVIII. Jahrhundert *Daniel Bernoulli*, ein Abkömmling der berühmten Gelehrtenfamilie der Bernoulli's formulirt. Als Professor in Petersburg, unternahm er es, die Frage zu lösen, die zu jener Zeit viele Mathematiker beschäftigte, nämlich, wie der Wert der Gewinnaussichten zu berechnen sei und verfasste im Jahre 1831 ein Werkchen, betitelt „*Specimen theoriaie novae de mensura sortis*", wo er die Behauptung aufstellte [1]), dass der Wert der Gewinnaussicht für verschiedene Spieler von verschiedener Höhe sei, je nach der Grösse ihres Stammvermögens, welches durch den Gewinnzuwachs vermehrt werden soll. Der Besitzer eines grossen Vermögens wird also die Gewinnaussicht von einer gewissen absoluten Geldsumme niedriger in der subjektiven Wertschätzung anschlagen, als der Besitzer eines geringen Vermögens die Gewinnaussicht derselben Summe anschlagen wird, und daher wird auch ersterer geneigt sein, seine Gewinnaussicht für einen geringeren Gegenwert einzutauschen. Denn, je grösser ein Vermögensstock, einen desto kleineren Teil desselben wird eine davon abgezogene Güterquantität ausmachen, desto kleiner daher deren Bedeutung für den Besitzer.

Der Fehler, den Bernoulli beging, war, dass er die Wertschätzungen bei verschiedenen Individuen mass und annahm, dass zwei Subjekte, z. B. A und B, zwei verschiedene Güterstöcke a 6 mit derselben Bewertungsintensität umfassen, dass sich somit die Bewertungen *einer bestimmten Güterquantität* bei zwei Subjekten in ein Zahlenverhältnis bringen lassen kann, je nach dem Verhältnis ihrer Güterstöcke. Die österreichische Schule vermied diesen Fehler [2]), indem sie die Bewertungen von Gütermengen von verschiedener Grösse bei einem und demselben Subjekte vergleicht und zu zeigen sich bestrebt, dass *ein* und *dasselbe* Subjekt eine bestimmte Güterquantität, hoch oder niedrig, im Werte anschlägt, je nachdem genannte Güterquantität den Teil eines grösseren oder geringeren Güterstockes bildet, der in seinem Besitze sich befindet.

Eine Konsequenz nur des Satzes von der abnehmenden Bewertungsintensität, mit der dieselbe bestimmte Güterquantität ge-

[1]) Vgl. *Daniel Bernoulli*: Versuch einer neuen Theorie der Wertbestimmungen von Glücksfällen, übersetzt von Alfred Kingsheim.
Vgl. auch Vorrede daselbst von Ludwig Fick.

[2]) Vgl. Ludwig Fick, a. a. O.

Digitized by Google

schätzt wird im Masse als ein Güterstock wächst, ist der umgekehrte Satz, dass *Wert* nur dann auftauche, wo *natürliche* Güter selten sind, oder selten werden. Vermindert sich unser Abhängigkeits*gefühl* von einer bestimmten Gütermenge, im Masse, als die Gesamtmenge der uns nützlichen Güter gestiegen ist, so steigt es im Gegenteil, als der Güterstock abnimmt. Der Wert der Güter ist gleichsam das Barometer unseres Vermögensstandes.

Walras der Jüngere führt die Seltenheitstheorie auf *Burlamaqué* zurück, der in seinen „Elements du droit naturel" die Nützlichkeit und Seltenheit als die Grundlagen sowohl des *prix propre,* als auch des *prix intrinsèque* bezeichnete; *Genovesi* lehrte sie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts und *Senior* in Oxford um die Mitte unseres Jahrhunderts. Die eigentliche Begründung der Doktrin und die Einführung derselben in die Wissenschaft der politischen Oekonomie als solide Basis, auf der sie im Ganzen sich aufbahrt, findet man nach *Walras* zuerst bei seinem Vater, *Walras* dem Aeltern (De la nature de la richesse et de l'origine de la valeur. 1831), während Léon Walras für sich nur das Verdienst in Anspruch nimmt, die vom Vater übernommene Theorie durch mathematische Analyse entwickelt und vertieft zu haben.[1])

Vor ihm[2]) und unabhängig von ihm hatte schon *Jevons* die Theorie, dass Seltenheit einerseits und *Nützlichkeit* andererseits den Wert der Güter bestimmen, zu begründen gesucht. Im Jahre 1871 erschien seine „*Theory of political economy*" (London), wo er den Wert ganz von der Nützlichkeit abhängen lässt („value depends entirely upon utility") und den *finial degree of utility* zum Eckstein der Wissenschaft der politischen Oekonomie macht.[3]) Und seltsamerweise giebt auch *Karl Menger* in demselben Jahre (1871) seine *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* heraus (Wien, Wilhelm Braumüller) ohne von den Werken *Walras* und *Jevons* Kenntnis zu haben, mit der stolzen Genugthuung, dass seine „versuchte Reform den höchsten Principien unserer Wissenschaft, auf der Grundlage von

[1]) *Léon Walras*: Éléments d'économie politique pure. Edition II Lausanne 1899. (Die erste Auflage erschien 1874.)

[2]) Vor dem jüngern Walras.

[3]) „The final degree of utility is that function upon which the whole theory of economy will be found to turn". (Theory of political economy 1871, p. 6.

Digitized by Google

Vorarbeiten, erfolgt sei, *welche fast ausnahmslos deutscher Forscherfleiss geschaffen habe.*“ [1])

Thatsächlich war es auch ein deutscher Forscher, welcher die Lehre vom Grenznutzen, ohne sie so zu nennen, schon im Jahre 1854 in die deutsche Wissenschaft der politischen Oekonomie einführte. In seinem Werke, betitelt *„Die Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fliessenden Regeln des menschlichen Handelns“*, fasst er die Preistheorie auf dem Principe der abnehmenden Bedürfnisintensität, im Masse als Güter zukommen, auf und fordert im Tausche nur *subjektive Aequivalente*. Ein gerechter Tausch ist danach ein solcher, wo die beiden gegeneinander austauschenden Waren in solchen Quantitäten den tauschenden Parteien zukommen, dass das *letzte Atom* der erhaltenen Waren jeder Partei die gleiche Befriedigung gewähre, für jede den *gleichen subjektiven Wert* repräsentire.

Menger brauchte somit nur seinen, d. h. *Gossens* Spuren zu folgen (auf welchen sich auch Jevons stützt) und überhaupt auf deutschen Forschern sich zu stützen, um eine *subjektive Werttheorie*, welche bisher nur schwankend auch in den Werken eines Herman, Schäffle, Knies, Boscher vertreten war, konsequent auszubilden. Alle diese Oekonomen bekämpfen die englische Theorie, welche sich um den Gebrauchswert gar nicht kümmert und die „Volkswirtschaft nicht selten wie vom Standpunkte des Kassiers eines Spekulationsgeschäfts, wie hinter einem Hauptbuche sitzend, aufgefasst haben und den Wert fast nur in der Form des Tauschwertes kennen und anerkennen.“ [2])

Dagegen nehmen alle das „Bedürfnis als den Anfang“ der Wirtschaft an, deren Befriedigung darum zur Sorge des wirtschaftlichen Subjekts wird, dass „die begehrten Dinge nicht in beliebiger Menge sich darbieten“. [3])

Die Theorie der abnehmenden Wertschätzung der Teilquantitäten einer Gütermenge ist eine *auf psychologischen Thatsachen beobachtete Wahrheit*, die schon auf dem Gebiete dieser Beobachtungsfälle nicht ausschliessliche Geltung behält; keineswegs aber das Princip ausmacht, auf welchem unser volkswirtschaftliches Leben sich auf-

[1]) Vorrede X.

[2]) *Schäffle*: Die ethische Seite der nationalökonomischen Lehre vom Werte. (Tübinger Universitätsschriften aus dem Jahre 1862.)

[3]) Vgl. *Herman*: Staatswirtschaftliche Untersuchungen. II. Auflage 1870. (I. Auflage erschien 1832). I. Grundlegung.

Digitized by Google

baut, oder welches es zu erklären imstande ist. Ihre Geltung erstreckt sich auch für das einzelne Subjekt, nur auf eine Bedürfnisgattung solange sie mit *einer* Gütergattung[1]) befriedigt wird, oder auf *eine* Gütergattung, die alle Bedürfnisse zu befriedigen vermag, z. B. das Geld. Wir sind nicht imstande, den Wert eines Gutes einer bestimmten Gattung gegen den Wert eines anderen Gutes, welches ein von jenem verschiedenes Bedürfnis zu stillen bestimmt ist, mit dem Gefühle des Grenznutzens zu messen, so wie es schwer ist, überhaupt verschiedene Gefühle, die verschiedenen Quellen entspringen, aneinander abzumessen. Wir stellen uns nicht vor, auf welcher Stufe der Intensität das Bedürfnis nach Brot und das nach einem Theaterbillet einander gleichgestellt werden können, wenigstens reichen noch unsere Mittel zu einer experimentellen Psychologie auf diesem Gebiete nicht aus, um darauf eine „*exakte*" nationalökonomische Wissenschaft aufzubauen.

Menger begnügt sich in seinem Schema zu zeigen, wie eine Gütergattung auf sämtliche konkrete Bedürfnisse aufgeteilt, zu ihrem Grenzwerte gelangt. Eine Gütergattung befriedigt hier die *verschiedensten* Bedürfnisse in allen ihren Intensitätsgraden und was noch mehr, *gleiche Teilquantitäten* werden zur Deckung dieser mannigfaltigsten Bedürfnisse herangezogen. Zwar sagen uns die Ziffern, dass hier verschiedene Bedürfnisgattungen und ungleiche Intensitätsgrade auftreten, aber sie werden alle durch die gleiche Güterquantität gestillt, sie werden *nivellirt* und es bedarf nicht erst der Uebertragung des Wertes des Grenzstückes auf die verschiedenen „Teilquantitäten", um ihren gleichen Wert zu verstehen. Weder ist es wahr, dass das Grenzbedürfnis an Nahrungsmitteln, welches im Schema mit I z. B. bezeichnet ist, an Intensität, dem z. B. an Intensität höchsten Luxusbedürfnisse X, gleichkomme, noch ist es richtig, dass somit der Wert eines Gutes, welches das genannte Luxusbedürfnis zu befriedigen bestimmt wäre, gleichkomme.

Menger und seine Schule nehmen an, dass die Bedürfnisse der Lebenserhaltung, wie das Nahrungsbedürfnis, Wohnungsbedürfnis u. s. w. eine längere Reihe von konkreten Bedürfnisregungen auf-

[1]) Uebrigens *nur* für ein ***konkretes*** Bedürfnis, das schnell befriedigt wird; denn unsere „Bedürfnisgattungen" sind sehr dehnbar. Nahrung, Wohnung, Kleidung, als solche Bedürfnisgattungen, lassen die grösste Mannigfaltigkeit und Quantität in den Befriedigungsmitteln zu, sodass wir ***desto mehr bedürfen, je mehr wir schon haben.***

Digitized by Google

weisen, als die der Lebensentfaltung v. r. der Bildung, der Vergnügungen, des Luxus, d. h. das letztere schneller zur Sättigung zu bringen wie die sind (wie es auf dem Schema sichtbar ist).

Nun ist gerade das Gegenteil der Fall: nur dass die erstgenannten Bedürfnisse kontinuirlicher sind und sich gleichmässiger erneuern, während die letzteren sprunghaft und launenhaft sind. *Patten*[1]) unterscheidet die „absoluten" Nützlichkeiten von den „posisiven" und bestreitet die „landläufige Theorie", dass „einige notwendige Bedürfnisse (Nahrung, Kleidung, Obdach) einen hohen Nutzen gewähren, die Bequemlichkeiten des Lebens dagegen einen weniger beträchtlichen und die Luxusgegenstände gar von geringem Nutzen sind." .... „Es ist ein Irrtum, zu glauben, dass diejenigen Gruppen, welche die absoluten Nützlichkeiten, oder notwendigen Bedürfnisse des Lebens in sich begreifen, zugleich die grösste Summe der Befriedigung gewähren"; die Befriedigung beginnt erst, nachdem die absoluten Bedürfnisse gestillt worden sind; erst auf der Basis der gedeckten Notdurft entfalten sich neue Bedürfnisse und die Güter, welche dieselben befriedigen, erlangen für uns einen hohen Wert.

Welche Bedürfnisgattungen indes auch immer zu höheren oder geringeren Wertanschlagungen Anlass geben mögen, das ist sicher, dass verschiedene Bedürfnisgattungen verschiedene Intensitätsgrade[2]) in ihren einzelnen Bedürfnisregungen aufzuweisen haben und verschiedene „Grenzgefühle" erregen, sodass zwei Gütermengen, welche mit ihren Grenzstücken den Sättigungspunkt in den Bedürfnissen, zu deren Deckung sie herangezogen worden sind, bewirkt haben, nicht von gleichem Werte sein können. Die Lustgefühle und deren Skalen werden uns wenig zu einer exakten Wertmessung verhelfen, wenn uns auch die Unlustgefühle, die Gefühle der Uebersättigung in der Erkenntnis der „*Wertlosigkeit*" auch der verschiedensten Güter, wichtigere Dienste leisten kann. Darum würde auch ein wirtschaftendes Subjekt, welches über mehrere zum „eigenen Gebrauch" bestimmte Gütermengen von verschiedener Gattung verfügte, wenn es von vorneherein kein gemeinsames Wertmass dafür hat, schwerlich auch die *subjektiven* Wertmasse einzelner Teilquantitäten dieser verschiedenen Gütergattungen angeben und vergleichen können und ausser den allgemeinen Aeusserungen: „das ist mir mehr wert als

[1]) Die Bedeutung der Lehre vom Grenznutzen (Conrads Jahrbuch, Bd. 57)
[2]) Unähnliche Intensitätsreihen.

Digitized by Google

jenes", nichts mehr über die Höhe dieses „Mehr — Wert" aussagen können. Glücklicherweise aber liegt der Gebrauchswert als solcher und das ist der Menger'sche Grenznutzen, wie er aus seinem Schema deduzirt wird, — „jenseits der politischen Oekonomie", welche die Frage der Abwägung der Lust- und Unlustgefühle, die die Bedürfnisse, beziehungsweise ihre Befriedigungen erregen, sorglos der Psychologie überlassen und den Gebrauchswert erst dann ins Auge fassen sollte, wenn er zur „stofflichen Basis" wird, woran sich ein bestimmtes Verhältnis, der Tauschwert, darstellt." [1])

Warum fragt denn auch das wirtschaftende Subjekt nach einem ziffermässigen Ausdrucke des Güterwertes?

Weil es mit allen Fasern seines ökonomischen Daseins an die Gesellschaft gekettet ist, die *ihm* die Gesetze seines wirtschaftlichen Verhaltens diktirt, und nicht wie die österreichischen Oekonomen meinen, die Gesellschaft gehorche seinem Einzelwirtschafter. Die meisten Güter, mit denen es seinen Haushalt einzurichten hat, bekommt es im Austausche für Eigenprodukte, oder für andere Güter, welche in seinem Besitze sich befinden, und *Haushalt* ist daher nicht sein einziges Wirtschaftshandeln. Und da ist es ihm nicht mehr gleichgültig, welches Opfer es bringen muss, um ein Gut zu erlangen, und es bestrebt sich, von *vagen, relativen Wertschätzungen,* in denen es sich vom wirtschaftlichen Instinkte leiten liess, zu *klaren, absoluten* Wertmassen zu gelangen. Das einzige exakte Mass aber des Güterwertes, sobald es sich um einen Tausch handelt, ist die *Arbeitsquantität,* das Mass von Anstrengung, welches das wirtschaftliche Subjekt aufwenden muss, um ein Gut herzustellen.

Sämtliche Befriedigungsmittel der unzähligen menschlichen Bedürfnisse sind, sofern sie wirtschaftliche Güter sind und somit Gegenstand der politischen Oekonomie, — Produkte menschlicher Arbeit, und nur gewissen „gesellschaftlichen Zusammenhängen" zufolge dürfen manche Personen, ja sogar ganze Klassen der Gesellschaft mit *fremden* Arbeitsprodukten wirtschaften, ohne um deren Vergangenheit zu fragen. Gerade ein „isolirter Wirt" ist kein Couponabschneider und er kann erst dann über eine Gütermenge verfügen, wenn er sie durch seine Arbeit produzirt hat. Käme er in die Lage, Teilquantitäten dieses seines Vermögens gegen andere Güter auszutauschen, so würde er sicher die Arbeit, die ihn die Produktion

[1]) Karl Marx: Zur Kritik der politischen Oekonomie.

Digitized by Google

der Güter gekostet hat, zur Grundlage seines Tauschhandels nehmen. Also auch auf seinen subjektiven Ursprung zurückgeführt, ist der Wert der Güter Arbeitswert. Würden alle Güter, die zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse dienen, freie Güter sein, so dürften wir sorgenlos in den Tag hinein leben, wir brauchten nicht zu wirtschaften, denn die Güter hätten für uns gar keinen Wert (im ökonomischen Sinne); aber da die meisten Güter, deren Genuss uns im Laufe der Kultur unentbehrlich geworden ist, in geniessbarem Zustande nicht *vorhanden sind* (und nicht selten sind, wie die Seltenheitstheoretiker behaupten), so müssen die Menschen dieselben durch Arbeit — allerdings aus Naturprodukten und mit Hülfe von Naturkräften — herstellen. Und weil der Mensch behufs Herstellung der ihm notwendigen Güter Arbeit aufwenden muss, einen Teil seiner Lebenskraft zu verausgaben gezwungen ist, so hat ein jedes Stück der auf solchem Wege erhaltenen Güter Wert.[1]) Selbstverständlich müssen die Arbeitsprodukte menschliche Bedürfnisse befriedigen können, um Wert zu haben; zwecklose Arbeitsmühe schafft keine Werte. Dass Bedürfnisse die Voraussetzung des Gebrauchswertes und dieser die Voraussetzung des Tauschwertes ist, hat noch niemand geleugnet; da wir aber in der Befriedigung unserer Bedürfnisse entweder von der eigenen Arbeit oder von derjenigen unserer Nebenmenschen abhängig sind, so ist es die in den Dingen aufgespeicherte Arbeit, welche Quelle und Mass des ökonomischen Güterwertes wird. Dieses Werten der Güter, weil sie Arbeitsprodukte sind, leitet den „isolirten Wirt" in seinem Haushalten, es leitet ihn auch beim Tausche des Ueberschusses seiner Eigenprodukte gegen die Produkte anderer Werte. Und ein in der „Wüste oder auf einem Misthaufen gefundener Diamant kann für ihn nur deshalb denselben Wert haben, den ein mit Mühe und Arbeit ausgegrabener hat" (Menger), weil er gut wissen wird, dass man eben nicht alle Tage Diamanten auf Misthaufen findet. Die in den Gütern aufgehäufte Arbeit giebt auch der heutigen kapitalistischen Tauschwirtschaft die Grundlage ihrer Wertmessungen und Preisschwankungen.

„Die Arbeit — sagt Parvus[2]) — ist das einzig Menschliche in der Produktion und von seinem menschlichen Standpunkte aus

[1]) „Erwirtschaftet werden die Güter, weil sie Wert haben (weil das Bedürfnis darnach empfunden wird Verf.) und *sie haben Wert, weil sie erwirtschaftet werden müssen* Schäffle a. a. 6.

[2]) J. H. (Parvus) ökonomische Taschenspielerei, eine Böhm-Bawerkiade „*Neue Zeit.*" Jahrgang X. Band I.

Digitized by Google

sieht der Mensch in den produzirten Gütern nur das von *ihm* Herrührende; sie sind sein eigen Werk, sie sind verkörperte Arbeit. So ist es zu verstehen, wenn man sagt, der Mensch schätze die produzirten Güter nach der Quantität der in ihnen enthaltenen Arbeit.“ „Der Sachpreis eines jeden Dinges — sagt Smith — mit anderen Worten, was ein jedes Ding dem Menschen, der desselben bedarf, wirklich kostet, ist die Beschwerde und Mühe, die er ausstand, um sich dasselbe zu verschaffen. Was ein jedes Ding für denjenigen, der es sich verschafft hat und desselben zu seinem Gebrauche oder zum Austausche gegen irgend eine andere Sache bedarf (sowohl also sein subjektiver Gebrauchswert, als auch sein subjektiver Tauschwert), wirklich wert ist, besteht in der Beschwerde und Mühe, welche er sich durch dessen Eintauschung ersparen und auf einen anderen abwälzen kann.“ [1])

Von diesem Standpunkte aus sind dem wirtschaftenden Menschen alle Naturprodukte, insoweit sie keine Menschenarbeit fordern, wertlos, sind ihm die „seltenen Güter“, die keine Arbeit gekostet haben, wertlos, ist ihm Grund und Boden wertlos und erst die „gesellschaftlichen Zusammenhänge“ und heute *die auf der kapitalistischen Produktionsweise aufgebaute Social- und Rechtsordnung* sind es wieder, infolge deren auch solche Güter, wie Grund und Boden und mit ihnen „seltene Gattungen von Wein“, seltene Gemälde, ja sogar Freundschaft, Tugend und Liebe in den Kreis der Waren hineingezogen, *ökonomischen* Tauschwert erhielten, austauschbare Güter geworden sind.

Diese „Güter“ trüben nun das Bild des wahren Sachverhaltes, dass nämlich Waren, Produkte menschlicher Arbeit sind und im Verhältnisse der in ihnen aufgespeicherten Arbeit ausgetauscht werden. Der methodologischen Konsequenz und Einheitlichkeit willen — weil oben genannte Güter auch einen Preis haben, die sich, da sie keine erarbeiteten Güter sind, doch nicht nach der in ihnen krystallisirten Arbeit austauschen können — schaffen nun Menger und seine Schule die Thatsache, dass Arbeit die Quelle des Wertes ist, einfach aus der Welt der Wirtschaftswissenschaft und wollen sie mit der Auskunft besiegt haben, dass es einerseits Güter gebe, die keine Arbeit gekostet haben und doch wertvoll sind, andererseits aber viele Arbeitsprodukte wertlos bleiben, weil sie keine Bedürfnisse zu stillen vermögen, weil sie einfach überflüssig sind.

[1]) Wealth of nations.

Digitized by Google

Die Grenznutzler machen nun den Arbeitswerttheoretikern den Vorwurf, dass, obgleich sie Seltenheit und Arbeit eigentlich als Quellen des Wertes angegeben haben, die Seltenheit bald ausser Acht gelassen haben, die Arbeit selbst nur in ihren weiteren Ausführungen berücksichtigend; darum konnten sie auch nicht diese beiden Quellen auf ihren gemeinsamen Ursprung zurückleiten, die höhere Einheit finden, in denen beide aufgehen und diese sei die Seltenheit in der Fassung, wie sie die österreichische Schule anzeigt, wie sie in der Kombination von Bedarf und Deckung im Bewusstsein des wirtschaftenden Subjektes auftritt.

Nun haben wir, was den ersten Einwand betrifft, schon erwähnt, worauf der Tauschwert der seltenen Güter zurückzuführen ist, die Höhe jedoch dieses Tauschwertes, „der Preis von Dingen, die an und für sich keinen Wert haben, d. h. nicht das Produkt der Arbeit sind, wie der Boden, oder die wenigstens nicht durch Arbeit reproduzirt werden können, wie Altertümer, Kunstwerke bestimmter Meister etc. kann *durch sehr zufällige Kombinationen* bestimmt werden. Um ein Ding zu verkaufen, dazu gehört nichts, als dass es monopolisirbar und veräusserlich ist.“ [1])

Was es aber mit dem zweiten Einwande auf sich hat, so würde die österreichische Schule ihn selbst aufgeben, wenn sie die „Arbeitswerttheorie“ [2]) richtiger analysiren wollte. Die „Arbeitswerttheoretiker“ und am mindesten diejenigen Forscher, welche der „Arbeitswerttheorie“ ihre theoretische Vollendung verliehen, haben es nie hervorzuheben vergessen, in welchem Verhältnisse der Wert der Produkte zu den menschlichen Bedürfnissen steht. Für sie ist es geradezu ein Gemeinplatz, dass Produkte, die keine Bedürfnisse zu befriedigen vermögen, mögen sie noch so viel Arbeit gekostet haben, wertlos sind, und daher nennt auch Marx *nur gesellschaftlich notwendige Arbeit* wertbildend und misst den Wert der Güter durch die gesellschaftlich notwendige Arbeit, die in ihnen verkörpert, „krystallisirt“ ist. Das ist eben der Unterschied zwischen den sub-

[1]) Karl Marx, Band III, Abteilung II, Seite 173.

[2]) Wir nennen hier Arbeitswerttheorie nicht das, was Böhm-Bawerk mit demselben Namen benennt, d. h. die Theorie, die den Kapitalprofit mit der Arbeit der Kapitalisten rechtfertigen, sondern diejenige Theorie vielmehr, welche Böhm-Bawerk „Ausbeutungstheorie“ nennt, d. h. die Marx'sche Werttheorie.

Digitized by Google

jektiven Arbeitswerttheoretikern und der Marx'schen Theorie, die die Gesetze der kapitalistischen Wirtschaft aus dem ihr eigentümlichen Merkmale zu erklären versucht, nämlich, dass sie par excellence Tauschwirtschaft ist. Nicht der „soil and trouble" der einzelnen Güterproduzenten ist nach Marx der letzte Massstab des Güterwerts. Der Produzent mag noch soviel Arbeit in sein Produkt hineingesteckt haben, es mag für ihn noch soviel persönlichen Wert haben, es wird diesen Wert erst dann realisiren, wenn 1) das Produkt mit den durchschnittlich angewandten Produktionsmitteln und durchschnittlichen Geschicklichkeit hergestellt wurde und 2) unter entsprechenden Marktbedingungen abgesetzt wird. *Die Arbeit ist die Ursache des Tauschwertes; der gesellschaftliche Gebrauchswert die Bedingung seiner Realisirung.* Eben darauf aber zeigen die Gegner der Arbeitswerttheorie hin, nämlich, dass die einzigen Waren ihren Wert nach der persönlichen Arbeit ihres Herstellers gemessen, nicht auf dem Markte realisiren, auf dem heutigen Markte, der von Krise zu Krise läuft, wo jedes politische Ereignis, jeder Modenwechsel ungeheure Mengen von Waren in den Abgrund der Wert- und Nutzlosigkeit stürzen. Ob *sie* Recht behalten in dieser Kritik bedarf keiner Antwort. Der Wert eines Gutes, mit welchen Mitteln es auch immer hergestellt worden sein mag, d. h. die Gütermenge, welches es im Tausche einbringen kann, ist also gleich dem Werte eines gleichen Gutes, welches mit der heute durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit, bei Anwendung der heutigen Produktionsmittel hergestellt worden ist. In diesem Sinne allerdings wird auf dem Markte um die Entstehungsgeschichte der Güter nicht gefragt, wenn sie sonst nur gleich sind; sie werden bei dem gegebenen Zustande der Produktion und des Marktes nach der herrschenden Konjunktur abgesetzt.

Es kann nicht stark genug betont werden, dass *der Wert der Waren,* der Wert, von welchem in *der heutigen kapitalistischen Tauschwirtschaft* die Rede ist, ein gesellschaftlicher ist und nur auf gesellschaftlichem Wege zum *Bewusstsein* der Einzelnen gelangt. — Der Wert in der kapitalistischen Tauschwirtschaft ist *kein Werthalten* der einzelnen Dinge seitens des Einzelsubjekts, sondern umgekehrt drängt er sich dem „wirtschaftenden Subjekte" auf als ein von seinem Einzelbewusstsein losgelöstes Verhältnis zwischen Menschen und Dingen und diktirt ihm mit Macht, der es nicht widerstehen kann, sein wirtschaftliches Verfahren. Das Gebiet, wo der Mensch seine subjektiven Schätzungen anbringt, ist nicht der Markt.

Digitized by Google

Wenn demnach der Ursprung des Wertes der Güter sich schon auf frühere Gesellschaftsphasen und vielleicht auch auf die „isolirte Wirtschaft“ zurückführen lässt, so hat er doch heute eine andere Gestalt und letztere können die heutige Wirtschaft doch nicht erklären und so müssen auch Kapital, Profit, Zins, Rente etc. nur aus den heutigen Zuständen erklärt werden.

Was thut aber die österreichische Schule?

In ihrer „reinen“, „exakten“, „reinökonomischen“ und wie sie sonst noch ihre Forschungsweise nennen mag, übersieht sie gänzlich das Leben und Weben der heutigen ökonomischen Welt, weil sie nicht sieht, oder nicht sehen mag, unter welchen Verhältnissen die Güterherstellung heute vor sich geht, was deren Austausch und schliessliche Verteilung bedingt. Ja, die österreichische Schule vergisst gar oft, *dass* die Güter *hergestellt* werden müssen und dass sie in erster Reihe *für den Markt* produzirt werden. Die ganze Güterwelt erscheint ihr bald als ein grosses Lager von fertigen Genussmitteln, welches je nach seinem Umfange dem Einzelsubjekte ein grosses oder geringes Wertgefühl einflösst; bald wieder als eine Anzahl von isolirten Wirtschaften, von denen jede über eine Menge von Gütern verfügt und von Zeit zu Zeit Teilquantitäten dieser Gütermengen samt der innerhalb ihrer Wirtschaften entstandenen Wertschätzungen und Sorgen auf den Kampfplatz des Tauschmarktes hinaustragen.

Dieses einfache Bild der Volkswirtschaft entspricht aber keineswegs dem wahren Zustande derselben, hauptsächlich *vermisst* man darin das, was den Lebensnerv der heutigen *kapitalistischen* Wirtschaft ausmacht, das *Privateigentum an den Produktionsmitteln in den Händen einer Gesellschaftsklasse*, und ein *freies* Proletariat, welches nichts mehr als seine Arbeitskraft besitzt und diese verkaufen muss, um leben zu können, um die Produktionsmittel zur Herstellung seiner Lebensmittel erhalten zu können. *Privateigentum und Lohnarbeit*, das ist der Hauptzug, den die heutige Gesellschaft am Gesichte trägt und welche über Zins und Profit, Rente und Gewinn entscheidet. Da werden die Güter „höherer Ordnung“ zum Kapital und ihre Rolle teilt sich nunmehr. Es ist nicht mehr nur die bessere, intensivere Bedürfnisbefriedigung, die sie dem Besitzer bringt, indem sie die Okkupationswirtschaft in Produktionswirtschaft umwandelt, sondern sie verleiht dem Eigentümer Macht über den

Digitized by Google

besitzlosen Proletarier, den sie für sich arbeiten lässt, seine Arbeitskraft ausbeutend. So ist der Kapitalist in der Lage, aus seinem Kapital, je nachdem er es anwendet, Zins, Gewinn oder Rente zu „schlagen", ohne auch einen Finger zu rühren, nur indem er dieses Kapital „zweckmässig durch einen Willensakt" anlegt und seine Vermehrung den Arbeitern anvertraut. Auf dem Markte kauft er die „Güter höherer Ordnung", die Arbeitskraft eingeschlossen, steckt sie in eine Fabrik, mit der berechtigten Hoffnung, sie, wenn er sie herausbekommt, zu einem viel höheren Preise verkaufen zu können. Woher die Hoffnung? Die Arbeitskraft hat er zu ihrem Marktwerte gekauft, die Rohmateriale ebenfalls, was ergiebt ihm den Mehrwert? ..... Die „Zeit" — sagt die österreichische Schule durch einige ihrer Vertreter: die „Nutzung" des Kapitals, sagt sie durch die andern. Aber weder die Zeit noch die Nutzung können doch einen Mehrwert produziren; der Mehrwert ist keine Höherschätzung nur, er ist auch ein Mehr*produkt*, welches verursacht, dass der Fabrikant auf dem Markte für die nun verarbeiteten Güter höherer Ordnung mehr Waren als Gegenwert erhält, als er für sie hingegeben hat. Der Mehrwert muss *produzirt* werden; er wird durch die Arbeiter produzirt und der Kapitalist eignet sich ihn auf Grund des Vertrags, den er mit den Arbeitern geschlossen hat, an. Der Fabrikant hat zwar die Arbeitskraft zu ihrem Marktwerte gekauft, aber diese Arbeitskraft schafft mehr als sie zu ihrer Reproduzirung unter den heutigen Verhältnissen braucht, und diesen Ueberschuss streicht der Kapitalist ein und nennt ihn Zins, Gewinn, Rente, die ihm sein Kapital „trägt". Diese Wahrheit nennt *Böhm-Bawerk* „eine von einem grossen Manne einmal erzählte und von einer gläubigen Masse seither nachgesprochene Fabel." [1]) Die Ausbeutungstheorie ist falsch, sie ist nur ein bequemes Agitationsmittel, erklärt ihm aber den Mehrwert und den Wert nicht. „Die Erfahrung zeigt, — wiederholt er oft — dass der Tauschwert nur bei einem Teile der Güter, und auch bei diesem nur beiläufig im Verhältnisse zur Menge der Arbeit steht, welche die Erzeugung derselben kostet", und verweist auf eine „Menge" von „Ausnahmen", auf die wir schon oben eingegangen sind. Am meisten aber scheut er sich, die Arbeit als Quelle des Mehrwerts zu nennen; mit dieser „Fabel" wird er sich nie aussöhnen. Mit Emphase zeigt er den „Wiederspruch" auf,

[1]) A. a. O., Band II, 428.

Digitized by Google

welcher zwischen dem ersten Bande und dem dritten des Marx'schen „Kapitals" angeblich herrscht, wie Marx im dritten Bande den Marx vom ersten Bande widerlegt, wie er auf die „Produktionskosten" zurückkommt und die ganze Geschichte von der Ausbeutung und dem Mehrwerte aufhebt.[1]) Uebrigens ist Böhm-Bawerk geneigt, mit den bürgerlichen Produktionskostentheoretikern sich auszusöhnen. In einer Reihe von Artikeln, die er in der „Zeitschrift für Volkswirtschaft und Socialpolitik" veröffentlicht, sucht er sich mit den verschiedenen Nuancen der Kostentheorien und ihren Repräsentanten einigermassen zu „verständigen", so mit *Clark, Macvaux, Scharling, Marshall.* Er sucht hier auseinanderzusetzen, dass die Werttheorie in der Fassung, wie sie die österreichische Schule bietet, noch einer Weiterausbildung bedarf, die in der Richtung sich vollziehen sollte, dass sie mehr die socialen und Rechts-Verhältnisse, unter denen die Wirtschaftshandlungen vor sich gehen, zu berücksichtigen haben werde. *Böhm-Bawerk* anerkennt nun, dass der Wert „nicht ganz ausnahmlos" („was ausdrücklich zu betonen ist") vom Nutzen der Güter abhängt und dass „unter gewissen in der praktischen Wirtschaftswelt nicht (!) sehr häufig zutreffenden Voraussetzungen die Tendenz herrsche", Wert und Preis der Güter nach der Grösse des „soil and trouble", welche die Reproduktionskosten den Menschen auferlegen, zu bestimmen. So entsteht also ein *zweiter* Bestimmungsgrund des Güterwerts, ein zweiter *elementarer,* der dem ersten von der Schule ursprünglich aufgestellten nicht etwa *sub*ordinirt ist, sondern *co*ordinirt werden muss. An einer anderen Stelle proklamirt wieder *Böhm-Bawerk* einerseits den Nutzen und andererseits die mit ihrer Herstellung und Erwerbung *verbundenen Opfer* als die *„zwei principiell coordinirten Massstäbe des Güterwerts"*[2]) und so giebt er die Einheitlichkeit, deren Mangel halber die Klassiker so oft geschmäht werden, wieder auf. Wie wird aber der *Mehr*wert erklärt? Dieser bleibt noch immer in den „Falten" der Zeit stecken.[3]) Die

[1]) Zum Abschnitt des Marx'schen Systems in den „Festgaben für Karl Knies". Berlin 1896.

[2]) Der letzte Massstab des Güterwerts. Zeitschrift für Volkswirtschaft und Socialpolitik. 1894.

[3]) Merkwürdigerweise erklärt auch *George* (Fortschritt und Armut, Berlin, 1884) den *Ursprung des Zinses* durch das Zeitmoment. „In den Bewegungen, welche den ewigen Fluss der Natur ausmachen, sind sozusagen gewisse vitale Strömungen, die, wenn wir sie benutzen, uns mit einer

Nutzungstheorie weiss Böhm-Bawerk sehr gut zu widerlegen; die „Produktivitätstheorie“ stösst er auch mit scharfen Worten um, nur seine Zeittheorie erweckt in ihm keinerlei Zweifel. Die Zeit schafft den Mehrwert durch die Hoffnungen, die sie im Harrenden erweckt und diese Hoffnungen veräussert der Kapitalist auf dem Markte und bekommt für sie so viel klingende Realität!

Aber weder die „Nutzungen“, noch das Kapital, noch die Zeit sind produktiv. Produktiv ist *nur* die Arbeit, sie produzirt den Wert und sie produzirt den Mehrwert der Güter und nur die Thatsache, dass Produktionsmittel und Arbeitskraft in verschiedenem Besitze sind, und dass der besitzlose Arbeiter vom Kapitalisten abhängig ist, macht die Frage der *Verteilung* der Wertteile der produzirten Güter zu einer so streitigen. Die Marx'sche Erklärung des Ursprungs des Mehrwerts greift zu sehr in die Lebensinteressen der bürgerlichen Klasse hinein, als dass sie von allen bürgerlichen Oekonomen, mögen sie Kostentheoretiker oder auch Grenznutzler heissen, nicht bekämpft werden müsste. Aber wer nur für die Thatsachen die Augen öffnen will, dem muss sie einleuchten. Er wird die einfache und jedem bekannte *Thatsache,* dass das Kapital die Arbeit produktiver macht, nicht mit dem *Rechte* der Kapitalbesitzer auf Zins und Gewinn identifiziren und „Socialkapital“ und Privatkapital nicht nur als theoretische Begriffe, mit denen nur Staat gemacht werden soll, unterscheiden, sondern zeigen wollen, wie doch die Thatsache, dass

von unseren Bemühungen unabhängigen Kraft helfen, den Stoff in die von uns gewünschten Formen, also in Güter umzuwandeln.

„Während viele Dinge angeführt werden können, die gleich Hobeln, Brettern, Maschinen oder Kleidern keine ihnen innewohnende Vermehrungskraft haben, so sind doch wiederum andere Dinge in den Worten Güter und Kapital inbegriffen, die, gleich dem Weine, bis zu einem gewissen Punkte von selbst an Qualität zunehmen, oder die gleich Bienen oder Vieh von selbst an Quantität zunehmen, und gewisse andere Dinge, wie z. B. Sämereien, deren Vermehrungsbedingungen zwar nicht ohne Arbeit zu erhalten sein mögen, die sich aber, wenn diese Bedingungen erfüllt werden, vermehren, d. h. einen Ertrag liefern über das hinaus, was der Arbeit zu verdanken ist.“

„*Die Möglichkeit des Austausches der Güter involvirt notwendig, dass alle Arten der Güter einen durchschnittlichen Vorteil haben*“, denn sonst würden sich alle Unternehmer nur auf solche Unternehmungen werfen, die einen natürlichen Profit abwerfen (S. 160 ff.); dieser Profit erwächst aber in der *Zeit.*

Privatkapital in der heutigen Volkswirtschaft die herrschende Form ist, auf diese zurückwirkt. Er wird *mit* dem von Böhm-Bawerk so leicht widerlegten *Rodbertus* [1]) und *Marx* den Zins als „Rentegewinn erklären, den die Kapitaleigner lediglich kraft ihrer Gewalt des ausschliesslichen Eigentums an den Produktionsmitteln den Arbeitern erpressen“ [1]), indem er hinzufügen wird, dass darin der einzelne Kapitalist keine Verantwortung trägt, sondern dass die Ausbeutung des Arbeiters in dem Wesen des *Kapitales als historisch-rechtlicher* Kategorie liegt. Wie aber, wird denn die „Fabel“ von der Ausbeutung nicht aufgehoben durch den Nachweis, dass die Waren auf dem Markte zu ihren Produktionskosten verkauft werden, und dass der Kapitalist hier nur den „üblichen“ Profit erlangt und nicht die verschiedenen Mehrwerte, wie sie in den Produktionssphären der einzigen Unternehmer unter den so mannigfaltigen Bedingungen und so mannigfaltiger Zusammensetzung von konstantem und variablem Kapital, verschiedener Arbeitszeit u. s. w., erzeugt werden?

Keineswegs. ...

„Sobald das auspressbare Quantum Mehrarbeit in Waren vergegenständlicht ist, ist der Mehrwert produzirt. Aber mit dieser Produktion des Mehrwerts ist nur der erste Akt des kapitalistischen Produktionsprozesses beendet..... Nun kommt der zweite Akt des Prozesses. Die gesamte Warenmasse, das Gesamtprodukt, sowohl der Teil, welcher das konstante und variable Kapital ersetzt, wie der, der den Mehrwert darstellt, muss verkauft werden. Geschieht das nicht, oder nur zum Teil, oder nur zu Preisen, die unter den Produktionspreisen stehen, *so ist der Arbeiter zwar exploitirt, aber seine Exploitation realisirt sich nicht als solche für den Kapitalisten*, kann mit gar keiner oder nur teilweiser Realisation des abgepressten Mehrwerts, ja mit teilweisem oder ganzem Verlust seines Kapitals verbunden sein. Die Bedingungen der unmittelbaren Exploitation und die ihrer Realisation sind nicht identisch. Sie fallen nicht nur nach Zeit und Art, sondern auch begrifflich auseinander.“ [2])

Zins, Gewinn, Profit, Rente und wie alle arbeitslosen Einkommen noch heissen mögen, entstehen durch Ausbeutung der Arbeitskraft des Lohnarbeiter, deren Lohn nicht das Aequivalent des von ihnen den Gütern „höherer Ordnung“ zugefügten Mehrwerts

[1]) Böhm-Bawerk, a. a. O., I. Band, S. 68.

[2]) *Marx*: „Kapital“, Band III, 1. Teil, Seite 225.

ausmacht; der Ausbeutung nicht in strafrechtlichem Sinne. Nach den bürgerlichen Gesetzbüchern der heutigen Gesellschaftsordnung ist diese Ausbeutung nicht nur gestattet, sondern selbst geachtet. Auch die bürgerliche Moral findet in ihr nichts anstössiges; sie sieht in diesen Thatsachen nur die ewige Ordnung der Dinge, den sich in verschiedener Einkleidung nur wiederholten Unterschied zwischen arm und reich, den Profit, für den dem Unternehmer für sein Unternehmen zukommenden Lohn, den Arbeiter für genügend belohnt, wenn er nur unter dem Marktpreise der Arbeitskraft nicht bedungen wurde. „Wohl mag es für den Menschenfreund betrübend erscheinen, dass die Verfügung über ein Grundstück, oder über ein Kapital innerhalb eines bestimmten Zeitraumes dem Besitzer nicht selten ein höheres Einkommen gewährt, als die angestrengteste Thätigkeit dem Arbeiter innerhalb desselben Zeitraumes. Der Grund hievon ist indes kein unmoralischer, sondern liegt darin, dass in den obigen Fällen eben von der Nutzung jenes Grundstückes, beziehungsweise jenes Kapitals, die Befriedigung wichtiger menschlicher Bedürfnisse abhängig ist, als von den in Rede stehenden Arbeiten.“ So denkt Menger, so denkt seine Schule und so denkt die ganze bürgerliche Gesellschaft, und so muss die Bourgeoisie denken und handeln, wenn sie sich selbst nicht aufgeben will. Der Fabrikant kann der beste Mensch der Welt sein, er kann aus mitleidigem Herzen für die Armen Wohlthaten unter sie ausstreuen und ihr Elend auf verschiedenen Wegen zu lindern suchen, er kann sogar Socialpolitik treiben und seinen Arbeitern die Arbeitszeit verkürzen, den Lohn erhöhen, — er muss doch einen Teil ihrer Arbeitszeit unbezahlt für sich in Anspruch nehmen, wenn er überhaupt noch produziren will, wenn er nicht ein utopistisches Experiment machen soll, auf dem Baume der heutigen Produktionswirtschaft eine nicht — ausbeuterische Unternehmung aufzupfropfen, das früher oder später misslingen muss. Der Kapitalist hat somit das vollste Recht, den vom Arbeiter ihm erarbeiteten Mehrwert in die Tasche zu stecken, wenn er den Arbeiter nur bezahlt hat, aber weder gehört der Gewinn dem Fabrikanten, noch die Rente dem Grundbesitzer, weil Maschinen und Boden produktiv sind; noch deswegen, weil der Unternehmer die Güter höherer Ordnung „unter seiner Hand“ hat in der Zeit ausreifen lassen, sondern weil diese Produktionsmittel sein *eigen* sind und er kraft

1) Menger: Grundsatze 144. (Note.)

dieses Eigentums die Macht und auf Grund letzterer das „verbriefte" Recht erhielt, dem Arbeiter das, was er über seinen Lohn hinaus in der Fabrik produzirt, abzunehmen. Und dieser Mehrwert ist, wir wiederholen es, eine *positive* und *objektive* Grösse, für welche deren Besitzer im Tausche andere Güter als aequivalenten Gegenwert erhalten kann und nicht seine „Vorstellung" etwa, eine psychologische Erscheinung oder eine individuelle Schätzung. Seine Privatschätzung des Gutes mag nach seinem Privatvermögen wie immer ausfallen, der Marktpreis wird sich ihr nur dann nähern, wie sie seinem *Werte*, dem objektiven Tauschwerte, nahe kommt, d. h. der auf dasselbe durchschnittlich notwendigen Arbeitsmenge.

Der Besitzer der Güter schlägt ihren Wert nach den auf dieselben aufgewendeten Kapital + Arbeitslohn + Mehrwert. Der Markt realisirt ihn, wie wir es schon oben dargelegt haben, je nach den Verhältnissen. Gewöhnlich trägt er nur den „üblichen" Profit davon, indem er die Güter entweder über oder unter ihrem in der Produktionssphäre erhaltenen Werte verkauft. Wir sehen in der Marx'schen Verbindung zwischen Produktions- und Austauschsphäre keine Lücke. Der dritte Band des „Kapitals" ist eine Erklärung und Ausführung des ersten, während in der Theorie der österreichischen Oekonomen eine unüberbrückbare Kluft zwischen Wert und Tausch gähnt, wenn man unter Tauschmarkt den heutigen Grossmarkt denkt, so dass ein „wirtschaftliches Subjekt", welches nur auf Grund seiner Privatschätzung, die „Bedarf und Deckung" ihm aufgedrängt haben, ein Gut auf den Markt tragen würde und dort seine Preisforderung aufrecht halten wollte, sich bald an der harten Wirklichkeit überzeugen müsste, wie lächerlich hoch oder niedrig er sie anschlug. Er kann diese Kluft nur überspringen, wenn er die objektive Sachlage kennt, aber da muss er die ganze Menger'sche Theorie überspringen und sich mit einer „Arbeitswerttheorie" ausrüsten.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Band XXXIII.

Herausgegeben von

Dr. Ludwig Stein,

Professor an der Universität Bern.

Empfindung und Vorstellung.

10h

Von

Dr. Nachman Syrkin

aus Mohilew (Russland).

BERN

Druck und Verlag von Scheitlin Spring & Cie.

1903

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
1. Kapitel:	Aeltere Psychologie	1
2. „	Neuere Psychologie	7
3. „	Berechtigung der Terminologie	37
4. „	Ueber die Reproduktion der Empfindung	42
5. „	Qualitative Gleichheit zwischen Empfindung und Vorstellung	53
6. „	Unterschiede zwischen Empfindung und Vorstellung . .	62
7. „	Die Kontinuität des Bewusstseins	79

1. Kapitel.

Aeltere Psychologie.

Bei der Untersuchung über den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung sind zwei Gesichtspunkte auseinanderzuhalten: der erkenntnistheoretische und der psychologische. Die alten und älteren Psychologen fassten nur den ersten Gesichtspunkt ins Auge, und wo sie auch auf psychologische Unterschiede zwischen diesen Seelenthätigkeiten hinweisen, geschieht es nur zufällig und in einem die Frage selbst nur wenig berührenden Zusammenhange. Bei *Plato* war es ausgemacht, dass die Empfindungen nur verworrene und falsche Erkenntnisse liefern, während die Gedanken die wahren Abbildungen der Erscheinungen sind. Plato erschüttert das Vertrauen zu den sinnlichen Wahrnehmnngen (*αἰσθησις* im Theaet. und Parm.) und sucht zu beweisen, dass sie keine feste Sicherheit, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit gewähren (*εἰκασία* Rep.) Der Wahrnehmung gegenüber wird das Denken entgegengesetzt (*νόησις* oder auch *νοῦς*), welches wahre Erkenntnisse liefert *(νοητά)*. Dagegen erfasste *Aristoteles* diese Frage auch vom psychologischen Standpunkte, indem er die Vorstellung abgeschwächte Empfindung nannte (Rhetor. I, 11, pag. 1370, a. 28. De insomn. 3, pag. 460, b. 32).

Bei *Locke* und *Berkeley* wird der Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung nur bei Gelegenheit der Beweisführung von der Existenz der Aussenwelt oder Gottes erwähnt. Locke begnügt sich dabei mit der allgemeinen Unterscheidung, dass bei der Empfindung die Seele sich leidend wisse, bei der Vorstellung oder Reproduktion handelnd. Empfindung und Vorstellung fasst er unter den gemeinsamen Namen „idea“ zusammen, doch werden sie unmittelbar als von einander verschieden erkannt. Der Unterschied ist ein absoluter und subjektiv wahrnehmbarer (Essay on human Understanding, bk. 4, ch. 11. § 5). Und indem wir den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung unmittelbar als einen wesentlichen wahrnehmen, gelangen wir auch zu der Erkenntnis, dass die Empfindungen nicht etwa Erinnerungs- oder Phantasiethätigkeit seien, sondern dass sie wirklich von einer äusseren Ursache, d. h. von der Aussenwelt, erzeugt werden (ib.)

Dasselbe Ziel hat auch *Berkeley* im Auge, wenn er den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung hervorhebt, nur dass er aus diesem Unterschied den Beweis für die Existenz Gottes ableitet. Die Empfindungen sind stärker, lebendiger und bestimmter, als die Vorstellungen. Empfindungen haben eine Festigkeit, Ordnung und einen Zusammenhang und werden nicht aufs Geratewohl hervorgerufen, wie die Phantasievorstellungen; sie befinden sich vielmehr in einem regelmässigen Zusammenhang, was eben die Weisheit und Güte ihres Schöpfers bezeugt (Principles of human knowledge, Section 30). Die Sinneswahrnehmungen sind unabhängig vom Willen und nicht die Erzeugnisse desselben, sie müssen daher von einem andern Willen oder Geist hervorgerufen werden (ib. section 29).

Die grössere Aufmerksamkeit, welche *Hume* unserem Problem zuwendet, rührt mehr von Gründen seines allgemeinen Systems her, als aus psychologischem Interesse. Den Ausdruck „idea", welchen Locke für Empfindung sowohl als für Vorstellung gebraucht, beschränkt Hume auf seine ursprüngliche Bedeutung und unterscheidet zwischen „impression" und „idea". Empfindung und Vorstellung, als den zwei Grundklassen seelischer Thätigkeit. Sie unterscheiden sich von einander durch den Grad der Klarheit und Lebhaftigkeit, wie sie den Geist treffen. Zur ersten Klasse gehören alle unsere Empfindungen, Leidenschaften und Emotionen, wie sie zum erstenmale in der Seele auftreten; die schwachen Abbilder dieser psychischen Zustände im Denken sind die Vorstellungen. Der Unterschied zwischen beiden Klassen wird von jedem wahrgenommen. In abnormen Zuständen, wie im Schlaf, beim Fieber, Wahnsinn und anderen mächtigen Bewegungen der Seele nähern sich die Vorstellungen in Bezug auf die Intensität den Empfindungen, ebenso wie es andererseits vorkommen kann, dass unsere Empfindungen so schwach sind, dass wir sie nicht von den Vorstellungen unterscheiden können (A treatise of human nature. Bk. 1, part. 1, § 1, section 1). Die Vorstellungen nennt Hume auch Gedanken (thoughts). (W. W. An inquiry concerning the human understanding, section 2, p. 17, 18).

Humes Unterschied übersetzte *Hartley* in seine Vibrationstheorie. Nach Hartley entstehen die Empfindungen durch die Berührung der Nerven, wodurch in denselben eine zitternde Erregung hervorgerufen wird, die sich bis in das Gehirn fortpflanzt (Betrachtungen über den Menschen, deutsche Uebersetzung, 1. Band, 1772, S. 2, 3). Wenn die Schwingungen der Empfindungen oft wiederholt werden,

verursachen sie in dem Hirnmark eine Disposition zu kleineren, ihnen entsprechenden Schwingungen, die man Miniaturschwingungen nennen kann. Diese Miniaturschwingungen, welche bei dem Vorstellungsakt in Thätigkeit geraten, sind schwächer als die ursprünglichen, stimmen aber sonst mit denselben in der Art der Demarkationslinie überein und unterscheiden sich nur durch den Grad (ib. 13, 14).

Nach *Condillac* besteht der Unterschied in der Lebhaftigkeit, welche bei ihm mit der Stärke identisch ist. Die Säule, welche weder von der Aussenwelt noch von der Existenz der eigenen Organe etwas weiss, nimmt die Empfindung als „sentiment vif", die Vorstellung als „sentiment faible" wahr (Traité des sensations, chap. II, §§ 8, 9). Ganz auf dem alten Standpunkt der Erkenntnistheorie steht *Malebranche*. Nach ihm giebt uns das Denken (connaître) wahre Erkenntnisse, das Empfinden (sentir) verworrene. Auch *Leibniz* erscheint die Empfindung als unvollkommen und ihrer Verworrenheit wegen als ein Leiden, die Vorstellung dagegen als vollkommen und ihrer Klarheit wegen als Thätigkeit (Monadologie, § 49).

Chr. Wolff in seiner „Psychologia empirica" weiss nichts weiter über den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung zu sagen, als was Hume bereits angedeutet hat. Empfindung sowie Vorstellung als Geistesfähigkeiten fasst er unter den gemeinschaftlichen Namen „perceptio" zusammen (§ 24). Diejenigen perceptiones, welchen Veränderungen in unseren Körperorganen entsprechen, heissen sensationes, Empfindungen (§ 65), was auch mit der späteren Bezeichnung „ideæ sensuales" identisch ist. Die Fähigkeit des Geistes, Vorstellungen zu bilden, nennt er „imaginatio" (§ 92), die Vorstellung selbst „phantasma" (§ 93). Die Empfindung unterscheidet sich von der Vorstellung durch den Klarheitsgrad (§ 94). Die Vorstellungen sind daher den schwächeren Empfindungen gleich, was auch die Erfahrung bestätigt, wenn wir beispielsweise im Dunkeln einen Reiter von der Ferne zu sehen glauben (§ 98). Die Gesichtsempfindungen ebenso wie die Worte stellen wir uns klarer vor, als die unartikulierten Töne, Gerüche, Geschmäcke und Tastempfindungen (§ 103).

Kant verlegt den Unterschied in den Umstand, dass bei Empfindungen der focus imaginarius der Richtungslinie ausserhalb, bei blossen Phantasmen innerhalb des Gedächtnisses zu liegen kommt. (Träume eines Geistersehers. W. W. Herausgegeben von Hartenstein. Bd. II. Leipzig, 1867. S. 353.)

Platner bezeichnet die Empfindung und Vorstellung als Vorstellung der Sinne und Vorstellung der Phantasie. Beide Arten von Vorstellungen weisen auf das Vorhandensein von einem von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstand hin, jedoch so, dass derselbe bei der sinnlichen Vorstellung dem Raum und der Zeit nach als gegenwärtig gedacht, bei der Phantasievorstellung aber dem Raume nach immer als entfernt, der Zeit nach bald als gegenwärtig, bald als vergangen vorgestellt wird (Philosophische Aphorismen. Leipzig, 1793. Bd. I, § 131). Empfindung und Vorstellung unterscheiden sich durch den Grad der Stärke und werden dadurch vom Bewusstsein als verschieden erkannt (ib. § 133). Bei normalen Zuständen entstehen nur durch die Sinne solche Eindrücke, welche für Empfindungen gehalten werden. In abnormen Zuständen aber, wie bei Ohnmacht, ist der sinnliche Eindruck überaus schwach, so dass die Vorstellung den für eine sinnliche Vorstellung erforderlichen Stärkegrad nicht erreicht. Die Vorstellung wird alsdann des Bewusstseins der Gegenwart beraubt und verwandelt sich dadurch in eine Vorstellung der Phantasie (ib. §§ 134, 5; Lehrbuch der Logik und Metaphysik. Leipzig, 1795. §§ 75, 76).

Sieht man von der erkenntnistheoretischen Seite bei *Hegel* ab und beschränkt sich nur auf den psychologischen Gesichtspunkt, so begegnet man wiederum dem Merkmal der Klarheit und Bestimmtheit (Encyclopädie, § 452).

Beneke unterscheidet zwischen Einbildungsvorstellungen und sinnlichen Wahrnehmungen dadurch, dass erstere eine geringere Reizungshöhe und Reizfrische haben und den Grundgebilden mehr oder weniger fremdartig sind. Es ist dies überwiegend eine Gradverschiedenheit, welche aber zu deren Auseinanderhaltung vollkommen ausreicht (Lehrbuch der Psychologie. Berlin, 1877. § 110; siehe auch: Pragmatische Psychologie. Berlin. Bd., I, S. 237). *Hagen* weiss auch nur den Stärkeunterschied anzugeben. Da die Phantasie es nur mit Vorstellungen zu thun hat, so kann sie solche Sinnestäuschungen, welche die Stärke von Anschauungen haben, d. h. Hallucinationen, nicht hervorbringen. Die Sinnestäuschungen müssen also notwendig Anschauungen sein (Sinnestäuschungen. Leipzig, 1837. S. 215).

Die englischen Philosophen bewegen sich fast alle in den von Hume gezeichneten Bahnen. Nur *Reid*, ganz im Einklang mit seiner Bekämpfung des Hume'schen Skeptizismus, macht eine Ausnahme, indem

er den Unterschied als einen qualitativen auffasst. Er widerlegt die Ansicht von Berkeley und Hume, indem er auf den wesentlichen Unterschied zwischen einem realen Schmerz, welchen man während einer Krankheit fühlt und den nach überstandener Krankheit erinnerten Schmerz hinweist. In letzterem Falle wird der Schmerz nicht etwa weniger regelmässig, lebendig und konstant gefühlt, ja oft können wir von überstandenem Schmerz mit Vergnügen erzählen. Einen Schmerz fühlen und ihn denken, sind Dinge, die sich total in der Art unterscheiden und nicht bloss in dem Grad (Works edited by Hamilton, vol. I. Essays on the intellectual powers of man. Chap. XI).

In *Dugald Stewart's* Terminologie entspricht „conception" der Vorstellung oder vielmehr der Fähigkeit, Vorstellungen zu bilden, während die Empfindung bei ihm „perception" und „sensation" heisst (Elements of the philosophy of human mind. London, 1818. Vol. I. p. 135). Gesichtsempfindungen seien leichter zu reproduzieren, als Töne, Geschmäcke oder Schmerzgefühle (p. 136). Er widerlegt die Ansicht Reids, wonach die Empfindung immer von dem Glauben an die Existenz der äusseren Objekte begleitet, während die Vorstellung von diesem Glauben nicht begleitet ist. Die sehr lebendigen Vorstellungen, wie die im Schlaf oder Wahnsinn, sind vom Glauben an die Existenz des äusseren Objektes begleitet. Dasselbe ist bei denjenigen der Fall, welche, trotz ihrer Ueberzeugtheit von der Absurdität der Erscheinungs- und Spukgeschichten, sich dennoch nicht wagen, allein im Dunkeln zu bleiben (p. 142). Jede Vorstellung ist ebenso wie jede Empfindung von dem Glauben an ihre objektive Realität begleitet; der Eindruck indessen, welchen die Einbildungsobjekte auf unsere Seele machen, ist ein so momentaner und wird so unmittelbar von der Wahrnehmung korrigiert, dass sie keine Zeit hat, auf unser Verhalten irgend einen Einfluss auszuüben (ib. 142).

James Mill unterscheidet zwischen Empfindung und Vorstellung als „sensation" und „idea" (Analysis of the phenomena of human mind. Vol. I. London, 1829, p. 41). Während aber sensation eine individuelle sowohl als auch generelle Bedeutung hat und Empfindung selbst sowie die Fähigkeit zum Empfinden bezeichnet, hat idea nur eine individuelle Bedeutung. Er schlägt daher das Wort „ideation" als Analogon für die zweite Bedeutung des Wortes sensation vor (p. 42). Die Begleiterscheinungen der Empfindungen sind die simul-

tanen Empfindungen, diejenigen der Vorstellungen aber nicht die simultanen Empfindungsobjekte, sondern andere Vorstellungen (p. 248).

Spencer beschränkt sich auf die Widerholung des Hume'schen Unterscheidungsmerkmals, des Stärkegrades. Die Empfindungen heissen bei ihm „sensations", oder „presentative oder actual feelings", beide Seelenthätigkeiten zusammen werden unter das gemeinsame Wort „feeling" zusammengefasst (Principles of psychology. Vol. I, 1881, § 96.) Ein actual feeling oder Empfindung in unserer Terminologie hat einen grösseren Intensitätsgrad, als ein „ideal feeling" oder Vorstellung (ib. § 49).

2. Kapitel.

Die neuere Psychologie.

Die ältere Psychologie hat sich demnach mit der Angabe des weiter nicht bestimmten Merkmals der Stärke zufrieden gegeben und beschränkte sich mit Ausnahme von Reid auf die Wiederholung der Hume'schen Ausführungen. Erst die neuere Psychologie erfasste das Problem tiefer und mehr von seiner psychologischen Seite, sie hat aber ebensowenig die Frage eingehend untersucht oder sie gar erschöpft. Wie auf vielen anderen Gebieten der Psychologie hat auch hier *Fechner* anregend und in mancher Beziehung reformatorisch gewirkt. In erster Reihe macht Fechner auf die individuellen Verschiedenheiten der Erinnerungsbilder aufmerksam. Erinnerungsbilder oder Vorstellungen unterscheiden sich von Empfindungen einerseits durch den Stärkegrad, andererseits durch das Gefühl der Spontaneität und Receptivität, das Erscheinen ohne unser Zuthun und die Möglichkeiten, die Erinnerungsbilder zurückzuweisen (Elemente der Psychophysik. II. S. 515). Die Intensität der von aussen erzeugten Bilder ist die obere Grenze der Erinnerungsbilder, welche nur in exceptionellen Fällen erreicht wird. Wenn aber die Lebhaftigkeit der Erinnerungsbilder manchesmal grösser ist, als die der Wahrnehmungen, so geschieht es, weil der aufgeregte Zustand des Organs bei der Wiedererzeugung ein viel grösserer ist, als bei der Aufnahme (ib. S. 515). Die gesamten Vorstellungsbilder nehmen in ihrem Ursprung ein gemeinsames, von dem der Sinnesorgane verschiedenes Feld ein, indessen ist diese Verschiedenheit des Gebietes jedoch als keine Geschiedenheit zu betrachten, beide Gebiete hängen vielmehr zusammen (ib. S. 517, 8). Die Thätigkeit im Felde der äusseren Anschauung erstreckt ihre Fortwirkungen in das Feld der Vorstellungsbilder hinein und umgekehrt. In Bezug auf die Lebhaftigkeit der Erinnerungsbilder sowie überhaupt das ganze Erscheinen derselben zeigen die Individuen eine weitgehende Verschiedenheit (ib. S. 518).

Fechner war auch der erste, der das ernste Studium der Nachbilder, Erinnerungsnachbilder und des Sinnesgedächtnisses begonnen.

Auf diese Erscheinungen ist zwar früher noch der Anatom *Henle* gekommen. Fechner hat sie aber eingehend studiert und sie im Vergleich zu den Empfindungen und Vorstellungen näher charakterisiert.

Nach *Henle* entstehen die Nachbilder dadurch, dass der gereizte Nerv nicht augenblicklich, nachdem die Reizung nachgelassen, sondern nur allmählich zur Ruhe zurückkehrt. Nicht nur auf dem Gebiete des Gesichtssinns, sondern auch in den Muskeln will Henle in den leichten Zuckungen nach bedeutender Anstrengung diese Erscheinung hervortreten sehen. Die Nachempfindungen dauern in der Weise der objektiven Empfindungen, oder nach gewissen Gesetzen sich umkehrend, fort. Sie können pulsweise einigemal schwächer und stärker werden, aber, einmal verschwunden, kehren sie nicht wieder zurück und lassen sich auch, so lange sie dauern, durch keine anderen objektiven Eindrücke verdrängen. Von den Nachbildern verschieden sind die unwillkürlich und oft auch unbewusst reproduzierten sinnlichen Bilder, welche Henle als Phänomene des Sinnesgedächtnisses bezeichnet. Diese Gedächtnisbilder kehren oft nach Stunden, Tagen, ja bei gewissen begünstigenden Associationen nach Jahren wieder, während in der Zwischenzeit sich der Sinn mit tausend anderen Dingen beschäftigen konnte. Die Stärke des Nachbildes nimmt vom ersten Augenblick mit Intermissionen oder anhaltend ab; die Gedächtnisbilder können nach längerer Zeit in vermehrter Intensität auftreten. Henle selbst hat eine solche subjektive Sinneserscheinung öfters erlebt, wobei er das allmähliche Erscheinen des Gedächtnisbildes gleichsam aus dem Nichts belauschen zu können glaubte. (Ueber das Gedächtnis in den Sinnen. Caspers Wochenschrift für die gesamte Heilkunde. Nr. 19. S. 304—306.)

Fechner hat alle diese Erscheinungen eingehend untersucht und ihre charakteristischen Merkmale angegeben. Er giebt zwölf Unterscheidungsmerkmale zwischen Nachbildern und Erinnerungsbildern an und da die Nachbilder sich an die Sinnesbilder anreihen, so sind viele dieser Unterscheidungsmerkmale auch für das Auseinanderhalten von Empfindung und Vorstellung charakteristisch. Diese Unterscheidungsmerkmale sind nun folgende: 1. Die Nachbilder sind stets nur mit einem Gefühl der Receptivität verknüpft, von Willkür und Vorstellungsassociationen unabhängig und laufen nach Massgabe der unmittelbar vorhergegangenen sinnlichen Eindrücke, von der Willkür unabhängig, gesetzlich ab, indes die Erinnerungs- und Phantasiebilder mit dem Gefühl geringerer oder grösserer Spontaneität

noch längere Zeit nach vorausgegangener sinnlicher Einwirkung teils unwillkürlich durch Vorstellungsassociationen entstehen, teils willkürlich hervorgerufen, wieder verbannt und abgeändert werden können. 2. Die Nachbilder haben einen materiellen Eindruck, die Erinnerungsbilder erscheinen wie etwas der Körperlichkeit Ermangelndes, Luftiges, Gehauchtes. 3. Die Zeichnung der Erinnerungs- und Phantasiebilder ist unbestimmter, verwachsener, als die der Nachbilder. Klare, scharfe Umrisse vermochte Fechner gar nicht, auch nur an den geläufigsten Erinnerungsbildern der Gegenstände, die ihm täglich vor Augen waren, zu erhalten, indes die Nachbilder mit entsprechender Schärfe als direkt gesehene Gegenstände auftreten. 4. Nachbilder im geschlossenen Auge sind je nach den Helligkeitsverhältnissen der angeschauten Objekte zu dem Grunde, auf dem sie erscheinen, entweder tiefer schwarz oder lichter als der umgebende Grund des Auges und als das gleichförmige Schwarz des Sehfeldes. Von Weiss zu Schwarz giebt es eine Skala kontinuierlich abgestufter Helligkeiten und das tiefste Schwarz ist das reine Augenschwarz. Wenn man sich die Skala unter das Schwarz fortgesetzt dächte, so wird man nach Fechner auf den undeutlichen Eindruck der Erinnerungs- und Phantasiebilder geführt. 5. Farben konnte Fechner an den Erinnerungsbildern farbiger Gegenstände mit aller Bemühung nicht, oder nur in flüchtigem, zweifelhaftem Schema bei Erinnerung an sehr frappante Eindrücke reproduzieren, indes er lebhafte farbige Nachbilder im offenen wie geschlossenen Auge erhielt. Auch träumte er nie von Farben, sondern alle seine Erlebnisse im Traum erschienen ihm wie in einer Art Dämmerung vorgehend. 6. Fechner war nicht im stande, selbst das geläufigste Erinnerungsbild auch nur kurze Zeit stetig festzuhalten, sondern musste es, um es längere Zeit zu betrachten, gewissermassen immer von neuem wieder erzeugen, es änderte sich nicht sowohl von selbst, als es verschwand immer von neuem selbst. Wollte er es aber mit gleichgerichteter Intention oft hintereinander wiedererzeugen, so gelang es bald gar nicht mehr, indem die Aufmerksamkeit oder Produktionsfähigkeit sich schnell abstumpfte. Dies ist aber nach Fechner keine Abstumpfung der Erinnerungsthätigkeit überhaupt, denn ein anderes Erinnerungsbild konnte er lebhaft vorstellen und nachdem die Aufmerksamkeit für das neue Bild erschöpft war, konnte er zu dem ersteren zurückkehren u. s. w.; nach raschem Wechsel dieses Vorganges konnte er zu einem dritten Bild zurückkehren.

7. Nachbilder konnte Fechner überhaupt nicht durch Willkür umwandeln; Erinnerungsbilder konnte er leicht nach Willkür mit anderen vertauschen, viel schwieriger allmählich in andere umwandeln oder phantastisch ändern. 8. In keinem Falle stellte sich Fechner Gegenstände im Erinnerungsfelde in andere Verhältnisse zu einander dar, als es den Formen der Anschauung mit offenen Augen entsprach und ebenso konnte seine Phantasie mit ihren Schöpfungen nicht aus diesen Grenzen heraus. So konnte er sich keinen Menschen zugleich en face und von seiner Rückseite vorstellen, obwohl mit der Vorstellung gleichsam um ihn herumgehen. 9. Nachbilder reproduzierte Fechner bei geschlossenen Augen mit grösserer Deutlichkeit als bei offenen, bei Erinnerungsbildern umgekehrt. 10. Nachbilder scheinen sich ihm in gleicher Richtung zu bewegen, wenn man Kopf oder Augen bewegt; bei Erinnerungsbildern schien es ihm, als ob sie, wenn er sie sich feststehend vorgestellt hat, bei Bewegung des Kopfes und der Augen unverändert blieben. 11. Das Sehfeld, in welchem die Nachbilder bei geschlossenen Augen erscheinen, ist dunkel, zusammengezogen, flach und das Bild hat keine Perspektive. Während ihm das schwarze Sehfeld mit seinem Inhalt von Nachbildern nur zwei Dimensionen ohne Tiefe zu haben scheinen, schien ihm das Sehfeld der Erinnerungsbilder drei Dimensionen mit Tiefe wie das Sehfeld bei offenen Augen zu haben (S. 473). 12. Um das Nachbild eines begrenzten Gegenstandes, z. B. einer Lichtflamme, im geschlossenen Auge wahrzunehmen, musste er die Aufmerksamkeit auf das schwarze Sehfeld des geschlossenen Auges richten. Das Nachbild nahm eine bestimmte, nicht willkürlich von ihm zu ändernde Stelle dieses Sehfeldes ein, und wird von ihm so umgeben, dass die Verhältnisse seiner Helligkeit und Lage zu demselben unmittelbar aufgefasst und beurteilt werden können. Hingegen, um ein Erinnerungs- oder Phantasiebild wahrzunehmen, musste er die Aufmerksamkeit von dem schwarzen Sehfelde in demselben Sinne abziehen, als er sie von der Sphäre der Gehörs-, Gestaltempfindungen u. s. w. abziehen musste, und je mehr er sie davon abzog, desto mehr vermochte ihm ein Erinnerungs- oder Phantasiebild zu erscheinen.

Zwischen den Nachbildern und Erinnerungsbildern befinden sich als Uebergangsglied die Erinnerungsnachbilder, welche aber den letzteren näher stehen, als den ersteren. Ein Erinnerungsnachbild ist ein Erinnerungsbild, welches sofort nach momentanem Anschauen eines Gegenstandes produziert wird (491). Es wird erzeugt, wenn

man einen Gegenstand momentan scharf anschaut und alsdann die Augen sofort schliesst oder wegwendet (492). Nachbilder unterscheiden sich in vier Punkten von Erinnerungsnachbildern: 1. Nachbilder entstehen unabhängig von der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand, Erinnerungsnachbilder, — wenn der Gegenstand mit Aufmerksamkeit betrachtet war. 2. Beim Nachbild richte ich die Aufmerksamkeit auf das schwarze Sehfeld bei geschlossenen Augen und auf den objektiven Grund vor mir bei offenen Augen, um dasselbe receptiv aufzunehmen, beim Erinnerungsnachbild muss ich die Aufmerksamkeit vom äusseren Sinne abwenden und das Bild innerlich aktiv hervorrufen wollen. 3. Nachbilder entstehen je deutlicher und intensiver, je länger ich den Gegenstand fixiert habe, Erinnerungsnachbilder erscheinen am deutlichsten, wenn man einen schnellen und aufmerksamen Blick auf den Gegenstand geworfen hat, weil bei längerer Betrachtung der Reiz für die Aufmerksamkeit sich abstumpft. 4. Nachbilder sind oft komplementär, Erinnerungsnachbilder aber niemals. Die Nachbilder haben aber auch einen Aehnlichkeitspunkt mit den Erinnerungsnachbildern. Wenn das mit offenen Augen gesehene Nachbild oder Erinnerungsnachbild erloschen ist und man die Intention, es zu sehen, immer in derselben Richtung forterhält, ohne sie aber aufs neue zu verstärken, so reicht ein momentaner Augenzuschlag hin, es momentan wieder zu beleben, als wenn man die Intention wieder verstärkte (495).

Während die Erinnerungsnachbilder den Erinnerungsbildern näher stehen als den Nachbildern, stehen die Phänomene des Sinnesgedächtnisses den Nachbildern näher. Sie erfordern die Aufmerksamkeit auf das schwarze Sehfeld, um aufgefasst zu werden, und sind keine Sache willkürlicher Erzeugung, stellen sich aber nicht unmittelbar nach dem Eindruck ein, sondern nach einer längeren Pause; sie reproduzieren nicht bloss den Eindruck ruhender Objekte, sondern auch Bewegungen (498, 9). Ein rasches Schütteln des Kopfes oder rasches Zukneipen der Augenlider oder sonstige absichtliche starke oder leise Erschütterungen rufen diese Erscheinung nicht hervor, dagegen treten sie leicht ein bei gelegentlichem Zuschlagen oder Zwinkern der Augenlider (502).

Es bleibt nun noch zu erwähnen, welche Stellung nach Fechner den Hallucinationen zukommt. Hallucinationen sind Täuschungen, die ganz oder beinahe den Charakter von aussen erweckter Sinneswahrnehmungen für den Getäuschten annehmen. Eine scharfe Ab-

grenzung derselben von den zu höchster Lebhaftigkeit gesteigerten Erinnerungs- und Phantasiebildern einerseits, den Erscheinungen des Sinnesgedächtnisses andererseits lässt sich nach Fechner nicht ziehen. doch sind viele Hallucinationen keine Sache willkürlicher Erzeugung. wie die Phantasiebilder und willkürlich zurückgerufenen Erinnerungsbilder, und viele reproduzieren nicht sklavisch früher gehabte Sinneserscheinungen, wie die Erscheinungen des Sinnengedächtnisses (505).

Abweichend von der gewöhnlichen Auffassung hat *Lotze* das in Rede stehende Problem erfasst. Die Empfindungen sind die subjektiven Rückwirkungen der Seele auf den objektiven Reiz, sie sind „die Selbsterhaltungen der Seele gegen den äusseren Reiz". Die Seele hat eine aktive Elastizität, nach dem Aufhören des Reizes die Folgen derselben, d. h. die Empfindungen, herabzusetzen und in einen Zustand zu verwandeln, der den Erinnerungsbildern oder vielleicht noch den vergessenen Vorstellungen entspricht (Kleine Schriften. Leipzig. 1886. Bd. II, S. 43). Was hier Lotze sagen will, ist augenscheinlich dies, dass während der Thätigkeit des äusseren Reizes die Empfindung vom Gefühl begleitet ist, welches in der Vorstellung, nachdem der objektive Reiz aufgehört, verschwindet. Die Beobachtung, dass die Empfindung gewöhnlich ein Gefühlselement enthält, welches beim Chloroformieren beispielsweise vom Komplex getrennt werden kann, hat für die ganze Auffassung Lotzes über den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung den Ausschlag gegeben.

Ohne das Gefühl ist die Empfindung von gleichgültiger Natur. Das Gefühl oder den Zustand der Lust oder Unlust, welcher in der Seele neben der Empfindung entsteht, belegt Lotze mit den verschiedenen Bezeichnungen, wie „Lebendigkeit", „Erschütterung", „Ergriffensein". Lotze unterscheidet auch zwischen empfindungserzeugenden und gefühlserzeugenden Nervenprozessen (Medizinische Psychologie. Leipzig. 1852. S. 263). In der Vorstellung geht nun der Gefühlston verloren, sie ist gleichsam reproduzierte, reine Empfindung ohne jegliche Beimischung des Gefühls (Grundzüge der Psychologie. S. 16).

Noch ausführlicher entwickelt Lotze diesen Gedanken im „Mikrokosmos". Den Empfindungen kommt objektiv eine gradweis verschiedene Stärke zu, welcher subjektiv eine verschiedene Erschütterung, ein verschiedenes Eingreifen in unseren Zustand entspricht. In der Erinnerung geht aber die Stärke der vergangenen Erregung verloren.

Wenn die Erinnerung den Inhalt der früheren Empfindung getreu nach Art und Stärke wiederholt, wiederholt sie nicht gleichzeitig die Erschütterung, die wir von ihr erfuhren, oder aber das Bild des früheren Ergriffenseins wird als eine zweite Vorstellung zum Inhalt hinzugefügt. Das Rollen des Donners ist in unserer Erinnerung keine gewaltigere Erinnerung, als die gleich deutliche Vorstellung des leisesten Tones. Alles, was wir reproduzieren, reproduzieren wir ohne das Gefühl des Ergriffenseins. Die Vorstellungen erscheinen dem Bewusstsein immer als abwesend und unbetont und wie verschieden auch die ihnen korrespondierenden Empfindungen in Bezug auf ihre Stärke sein mögen, so ergreifen sie alle gleich wenig die Seele (Mikrokosmos. I. Leipzig, 1884. S. 228 ff.).

Das Gefühl, und nur das Gefühl, ist das charakteristische Zeichen der Empfindung gegenüber der Vorstellung, der Inhalt und die Stärke gehen in der Vorstellung keine Veränderung ein. Die Intensität kann nach Lotze schon auf dem Gebiete der Empfindung nicht von der Qualität gelöst werden, intensive Veränderungen gehen mit merklichen qualitativen einher (Metaphysik. 1879. S. 512). Auf dem Tongebiet indessen giebt er die Selbständigkeit der Intensität der Qualität, d. h. der Tonhöhe, und der Klangfarbe gegenüber, zu (Gründzüge der Psychologie. Diktate aus den Vorlesungen, herausgegeben von Rehnisch 1881. § 7). In der Vorstellung ist es aber schlechthin unmöglich, dass ein Inhalt, ohne dass er selbst verändert würde, in verschiedenen Graden der Klarheit oder Stärke gedacht werden könnte. Die Vorstellungen verschwinden nicht aus dem Bewusstsein, indem sie allmählich und stufenweise verdunkeln, sondern sie verschwinden plötzlich aus dem Bewusstsein, verdrängt durch einen neuen fremden Eindruck, und entstehen ebenso plötzlich im Bewusstsein, wenn ein anderer Inhalt sie associativ fördert. Die Pausen zwischen dem Aufleben und Verschwinden der Vorstellungen deuten wir als Verdunkelung derselben. Eine Verschiedenheit der Stärke bei gleichbleibendem Inhalt ist auf dem Gebiete der Vorstellung unmöglich. Macht Lotze einen Unterschied zwischen Empfindungen und Tonempfindungen, indem bei letzteren die Stärke der Tonhöhe und Klangfarbe gegenüber selbständig ist, so hebt er diesen Unterschied bei den Vorstellungen auf. Man hat keine mehr oder minder deutliche, keine stärkere oder schwächere Vorstellung, sondern jeder Tonhöhe entspricht nur eine und dieselbe unabänderliche Tonstärke, mit deren Veränderung sich auch die Tonhöhe ver-

ändert (Mikrokosmos, a. a. O.) Dasselbe gilt auch von den Farben. Eine bestimmte Farbenschattierung von bestimmter Helligkeit kann nur mit einer gleichbleibenden Deutlichkeit vorgestellt werden. Wenn uns aber die Stärke der Vorstellung herabgemindert erscheint, so geschieht es, ausser wegen der zahlreichen Unterbrechungen, die die Vorstellung in der Reproduktion erfährt, noch darum, weil wir bei der Reproduktion ungewiss schwanken zwischen mehreren verwandten Vorstellungen. Dieses Suchen und Schwanken deuten wir fälschlich so, als hätten wir die Vorstellung wirklich, nur in geringerer Klarheit, während wir sie in der That nicht haben, sondern sie heraussuchen aus einer Menge, mit deren Anzahl unsere Ungewissheit, also die scheinbare Unklarheit der Vorstellung wächst. Eine noch grössere Unklarheit haftet den zusammengestellten Vorstellungen an, und zwar ebenfalls aus mangelhafter Reproduktion. Von einem gesehenen Gegenstand fallen in unserer Erinnerung einzelne minder beachtete Teile aus und die bestimmte Verbindungsweise, in der sie mit anderen zusammengehören, wird völlig vergessen; bei dem Versuch, in dem Gedächtnis das Bild nachzuzeichnen, irren wir ratlos zwischen den mancherlei Möglichkeiten, die entstandenen Lücken auszufüllen, oder die Einzelheiten zu verknüpfen, die uns noch in voller Klarheit vorschweben. So entsteht auch hier eine scheinbare Unklarheit der Vorstellung, die im geraden Verhältnis mit der Weite des Spielraums wächst, der unserer ergänzenden Phantasie gelassen ist. Jede Vorstellung dagegen, deren Teile vollständig und zugleich mit zweifelloser Bestimmtheit ihrer gegenseitigen Beziehung gedacht werden, hat eine vollkommene Klarheit, die an sich weder einer Steigerung, noch einer Minderung fähig ist. Wenn es uns aber oft scheint, dass ein längst vollständig vorgestellter Inhalt noch an Stärke seines Vorgestelltwerdens zunehmen könne, so geschieht es nur, weil in solchen Fällen die Vorstellung um einen neuen Gehalt vermehrt wird. Sowie ein Vorstellungsinhalt unklar wird durch entstehende Lücken, die seinen Bestand verkleinern, so scheint er an Klarheit zuzunehmen, sobald über seinen eigenen Bestand noch die mannigfachen Beziehungen in das Bewusstsein treten, die ihn nach allen Seiten hin mit anderen Inhalten verknüpfen. Wer mit der Vorstellung des Kreises oder Dreieckes noch alle die wichtigen Beziehungen, durch welche sie sich auszeichnen, mitvorstellt, hat eine klare Vorstellung dieser geometrischen Figuren. Diese Klarheit ist eine gradweis verschiedene, nicht von der eigenen Stärke,

sondern von den Konnexionen der Vorstellung abhängig. Dagegen verliert eine Vorstellung in dem Masse an Klarheit, als sie ablässt, alle die Nebenvorstellungen in die Erinnerung zu bringen, die sich im ersten Augenblick ihrer grössten Lebhaftigkeit an sie knüpften, oder auf deren Gegenwart eben diese Lebhaftigkeit selbst beruhte. So verklingt eine in uns angeregte Vorstellung, indem sie bei ihrem periodischen Wiederbeleben und Verschwinden bei jeder späteren Rückkehr einen kleineren Teil der Nebengedanken mit sich führt, von denen sie anfangs begleitet war. Eine Vorstellung erscheint oft unklar zu sein, wenn sie zu wenige Nebenvorstellungen anregt; in der That tritt sie auf mit derselben gradlosen Deutlichkeit, wie jede andere. Die Stärke der Vorstellungen besteht also nicht in einer gradweis verschiedenen Intensität des Wissens um sie, sondern in einer extensiv messbaren Vollständigkeit ihres Inhalts und in dem veränderlichen Reichtum überzähliger Elemente, welche sich an den Inhaltsbestand jeder einzelnen anknüpfen (Mikrokosmos, a. a. O.).

Aehnliches führt Lotze in der „Medizinischen Psychologie“ aus, indem er zum Schlusse kommt, dass die Erinnerung unfähig ist, einen Farbeneindruck scharf und lebhaft vorzustellen. Dagegen räumt er hier den Tonempfindungen eine günstigere Stelle ein, indem das Tongedächtnis das melodiöse Aufeinanderfolgen der Töne mit allen Feinheiten harmonischer Intervalle zu reproduzieren vermag. Diese Bevorzugung des Tongedächtnisses erklärt Lotze aus den begleitenden Muskelempfindungen (Medizinische Psychologie, S. 480).

Wundt macht unter den neueren Psychologen eine Ausnahme, indem er diesem ganzen Problem nur wenig Beachtung schenkt. Die Terminologie ist bei Wundt keine strenge, zumal wenn man die verschiedenen Auflagen seiner „Physiologischen Psychologie“ vergleicht. Die Empfindungen sind nach Wundt die einfachen Elemente, welche in ihrer Verbindung die Vorstellung als zusammengesetztes Gebilde hervorbringen. In Wirklichkeit sind aber Empfindungen uns niemals isoliert gegeben, sondern sie sind nur das Resultat einer psychologischen Abstraktion (Vierte Auflage, 1893. Bd. I, S. 281).

Was dem Bewusstsein von der Aussen- oder Innenwelt Kunde giebt, sind nur Vorstellungen. Der Gegenstand einer Vorstellung kann ein wirklicher oder bloss gedachter sein. Vorstellungen, welche sich auf einen wirklichen Gegenstand in oder ausser uns beziehen, sind Wahrnehmungen oder Anschauungen, wobei wir bei dem Ausdruck Wahrnehmung die Auffassung des Gegenstandes nach seiner

wirklichen Beschaffenheit im Auge haben, also das Hauptgewicht auf die objektive Seite des Vorstellens legen, bei der Anschauung aber an die dabei vorhandene Thätigkeit unseres Bewusstseins vorzugsweise denken, also die subjektive Seite ins Auge fassen. Ist der Gegenstand einer Vorstellung kein wirklicher, sondern ein bloss gedachter, so wird sie Erinnerungsbild oder Einbildungsvorstellung, auch reproduzierte Vorstellung genannt. Wundt bleibt aber bei den Bezeichnungen Erinnerungsbild und Einbildungsvorstellung. Ist die reproduzierte Vorstellung der früheren Vorstellung so ähnlich, dass sie unmittelbar auf dieselbe bezogen wird, so spricht man vom Erinnerungsbild; ist aber die reproduzierte Vorstellung so sehr aus Bestandteilen verschiedener Wahrnehmungen zusammengesetzt, dass sie nicht als Erneuerung der ursprünglichen Wahrnehmung aufgefasst werden kann, so spricht man von Einbildungs- oder Phantasievorstellungen. Da aber auch das Erinnerungsbild sich von der ursprünglichen Wahrnehmung in Bezug auf die Stärke sowie die qualitative Zusammensetzung unterscheidet, so ist die Grenze zwischen Erinnerungsbild und Phantasie- oder Einbildungsvorstellung keine strenge. Wahrnehmungen oder Anschauungen fasst Wundt in den früheren Auflagen unter den gemeinsamen Begriff Vorstellung zusammen; er spricht darum auch öfters von Anschauungs- und Erinnerungsvorstellungen. In der zweiten Auflage wendet Wundt anstatt Erinnerungsvorstellung das Wort Phantasievorstellung an, während er in der dritten und vierten Auflage das Wort Erinnerungsbild oder Erinnerungsvorstellung vorzieht, die Bezeichnung Phantasievorstellung aber auf ein andrweitiges Gebiet psychischer Thätigkeit beschränkt. In der vierten Auflage will Wundt den Ausdruck Vorstellung lieber auf Erinnerungsbilder beschränken, wirkliche Vorstellungen dagegen, d. h. solche, welche Empfindungen zu ihren Elementen haben, nennt er Wahrnehmungen oder Anschauungen. Die Thatsache, dass Anschauungs- sowie Erinnerungsvorstellungen früher unter den gemeinsamen Begriff Vorstellung zusammengefasst wurden, beweist schon, dass hier von einer wesentlichen Verschiedenheit nicht die Rede sein kann. Letztere unterscheiden sich von ersteren nur durch ihre geringere Intensität, ihre grössere relative Veränderlichkeit, sowie ihre qualitative Zusammensetzung, welch letzteres Merkmal Wundt aber nicht näher bestimmt. Er versteht aber sicherlich darunter den Gefühlston oder das sinnliche Gefühl, das der Empfindung und somit der Anschauungsvorstellung zukommt. Weiter unterscheiden sich die An-

schauungen von den Erinnerungsvorstellungen darin, dass erstere ihre Ursache in der Erregung unserer Sinnesorgane durch peripherische Reize haben, während letztere auf Reizungsvorgängen innerhalb der centralen Sinnesflächen beruhen. Die Hallucinationen und Phantasmen des Traumes gehören zur Klasse der Erinnerungs- und Einbildungsvorstellungen. Ihre Unterscheidung von den äusseren Sinneswahrnehmungen geschieht durch Kennzeichen, die erst dem entwickelten Selbstbewusstsein angehören. Noch das Kind und der Wilde vermengen nicht selten ihre wahren Erlebnisse mit ihren Träumen (ib. Bd. II, S. 1 ff.).

Was Lotze als „Ergriffensein", „Erschütterung", „Eingriff in unser Inneres" nennt, das bezeichnet *Volkmann* als Ton der Empfindung oder auch Lebhaftigkeit, worin er auch den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung sieht. Nach Volkmann ist der Ton der Empfindung mit der Empfindung selbst völlig verschmolzen und von dem eigentlichen Gefühl als etwas ganz verschiedenes getrennt. Der Empfindung sichert der Kontakt mit dem somatischen Erregungszustand die Betonung, welche die Vorstellung abgestreift hat. In Bezug auf die Irreproducibilität des Schmerzes sowie die Mattigkeit und Abgeblasstheit der Vorstellung im Vergleich mit der Empfindung bewegt sich Volkmann in der Gedankenrichtung von Lotze. Nur darin weicht Volkmann von Lotze ab, dass er dennoch die Vorstellungen nicht absolut unbetont erklärt, sondern in der Regel ihnen eine verschwindend geringe Betonung zuschreibt. In exceptionellen Fällen kommt auch den Vorstellungen eine intensive Betonung zu. Als ein mehr sekundäres Merkmal betrachtet Volkmann die Thatsache, dass wir uns beim Empfinden in eine gewisse Abhängigkeit versetzt fühlen, während das Reproduzieren in der Regel von einem Anklang der Willkür begleitet ist, — eine Ansicht, welcher wir schon bei Fechner begegneten (Lehrbuch der Psychologie, Bd. I, §§ 80, 81).

Während Volkmann das Hauptgewicht auf das Lotze'sche Merkmal, dessen absolute Strenge er aber bestreitet, legt und nur in zweiter Linie das Fechnersche Unterscheidungsmerkmal gelten lässt, ist es bei Horwicz umgekehrt. Nachdem *Horwicz* das Merkmal der Lebhaftigkeit, worunter er, augenscheinlich im Gegensatz zu Volkmann und Lotze, Intensitätssteigerung versteht, dadurch widerlegt, dass wir doch nicht lebhafte Vorstellungen mit schwachen Empfindungen verwechseln, unterzieht er auch das Merkmal des lebendigen

oder organischen Ergriffenseins einer Kritik. Dieses Gefühl besteht nach ihm in einer Summe begleitender Körperempfindungen und zwar teils Muskel-, teils Irradiationsempfindungen, durch welche sich das unmittelbare Ergriffensein des Sinnesorgans ankündigen soll. Horwicz giebt zu, dass sich die Sinnesempfindungen durch derartige Begleitempfindungen ankündigen und sie mit sich führen, und dass in denselben ein sehr wichtiges Unterscheidungsmerkmal liegt. Darin kann aber nicht das endgültige unterscheidende Merkmal liegen. Denn erstens findet sich eine solche Ergriffenheit auch bei lebhaften Vorstellungen, so dass die Begleitempfindungen bei den Reproduktionen nicht aufgehoben, sondern nur gehemmt werden. Ein gradueller Unterschied kann aber nicht das unterscheidende Kriterium abgeben. Zweitens aber würde bei dieser Sachlage nach Horwicz die Unterscheidung zwischen Empfindung und Vorstellung ganz und gar zur Sache der Association gemacht werden. Dies wäre zwar an sich nicht unwahrscheinlich. Auf irgend einem mehr oder minder bewussten Schlussakt wird diese Unterscheidung immer beruhen und dabei die Association und folgeweise die Erinnerung ihre Rolle spielen. Der Schlussakt müsse aber auf einfacheren Prämissen beruhen, als durch Herbeiziehung der Bewegungsempfindungen und Irradiationserscheinungen. Das Unterscheidungsmerkmal Wundts, welcher es in die Richtung versetzt, findet Horwicz für unrichtig, da doch Richtungen nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern erst allmählich nach Ausbildung der Raumanschauung erschlossen werden, — ein sehr später Prozess, — während wir es hier mit einem elementaren zu thun haben. Horwicz entscheidet sich darum für Fechners Merkmal der Spontaneität. Indessen weist aber Horwicz auch auf die Einschränkung dieses Spontaneitätsmerkmals hin. Ausser der Verschiedenheit der Spontaneität und Intensität giebt er noch die Möglichkeit weiterer qualitativer Verschiedenheiten zu, erklärt sie aber jedenfalls für so minimale, dass man sonach die Empfindung und Vorstellung für wesensgleich betrachten kann (Psychologische Analysen. Bd. I. Halle, 1872. S. 297—307).

S. C. Cornelius fasst Empfindung und Vorstellung ihrer qualitativen Beschaffenheit nach als identisch auf. Der Klarheitsgrad kann zwar oft verschieden, aber oft auch bei der Empfindung und Vorstellung gleich gross sein. Ihm selbst gehe es anders als Fechner und Lotze, welche die Gegenstände fast farblos reproduzierten. Er reproduziere völlig klar alle Farben des Spektrums. Die Erinnerungs-

bilder erscheinen ihm schwebend, deutlich nach Farbe und Zeichnung, doch nicht ganz so plastisch wie in Wirklichkeit, sondern meist fluktuierend, bald diesen, bald jenen Teil nach Form und Farbe deutlich darbietend, überhaupt schwindend und wiederkommend. Der Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung liegt in dem Mangel einer gewissen Lebhaftigkeit, nicht aber Klarheit, die der Empfindung im Vergleich zur reproduzierten Vorstellung eigentümlich ist. Diese Lebhaftigkeit beruht auf Nebenempfindungen, welche die Sinnesempfindung begleiten, so beim Wahrnehmen eines Gesichtsobjektes auf gewissen Muskelempfindungen, welche durch die Bewegung des Auges entstehen, überhaupt auf Empfindungen, die aus der Uebertragung des Erregungszustandes von sensoriellen auf motorische und zum Teil auch auf sensitive Nervenfasern hervorgehen. Zwar wird bei der Reproduktion einer Sinnesempfindung auch der betreffende Sinneskomplex reproduziert, jedoch, da er aus zahlreichen schwachen, unter sich entgegengesetzten Elementen besteht, nur in sehr unvollkommener Weise, wie denn dieselben ihrer Deutlichkeit wegen auch bei der absichtlichen Reproduktion der Willkür keine festen Angriffspunkte gewähren. Schmerzhafte Körperempfindungen sind darum irreproducibel, wiewohl unter besonderen Umständen auch solche Empfindungen reproduziert oder gar durch psychische Einwirkungen auf den Leib erzeugt werden können. Je mehr bei der reproduzierten Vorstellung die nichtassocierten Nebenempfindungen eine vollständige Reproduktion erfahren, desto mehr nähern wir uns einer Hallucination (Ueber die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Halle. 1875. S. 79 ff.).

Die englischen Psychologen der Neuzeit haben im grossen und ganzen die Gedanken Fechners aufgenommen und weiter ausgebildet. So hat *Galton* die zuerst von Fechner betonte individuelle Verschiedenheit bei der Reproduktion eingehend untersucht. Er liess sich von verschiedenen Personen Fragebogen ausfüllen, welche über die Helligkeit, Bestimmtheit und Farbe der Erinnerungsbilder Aufschluss geben sollten. Er liess sich auch von englischen und amerikanischen Erziehungsanstalten Antworten auf seine Fragen kommen. Die Antworten fielen sehr verschiedenartig aus. So behaupteten einige, dass sie gar keine Erinnerungsbilder hätten und dass es nur ein bildlicher Ausdruck sei, wenn man von dem geistigen Auge spricht. Bei denen, die es zugaben, Erinnerungsbilder zu sehen, erwies sich eine grosse Verschiedenheit in Bezug auf Lebhaftigkeit und Farbe. Bei manchen

ist die Lebhaftigkeit der Phantasievorstellung eine äusserst grosse, so bei Schachspielern, die blind spielen, ebenso bei vielen Rednern, die beim Sprechen die Reden geschrieben sehen. Einige Personen haben die Fähigkeit, in einer einzelnen Wahrnehmung mehr zusammenzufassen, als in irgend einem Moment mit beiden Augen gesehen werden kann. Ein bedeutender Mineraloge erzählte Galton, dass er im stande sei, sich gleichzeitig alle Seiten eines ihm bekannten Krystalls in der Phantasie vorzustellen. Galton erzählt von sich selbst, dass er in Träumen und Nachtgespenstern einen ganzen Kreis in einer einzigen Wahrnehmung erfassen kann. Es ist dies nach Galton eine allgemein verbreitete Geschicklichkeit, den ganzen Inhalt eines vorgestellten Raumes durch einen derartig raschen Geistesschwung zu erfassen, dass man im Zweifel sein könnte, ob nicht alles simultan gesehen worden ist. Andere haben wiederum die Fähigkeit, die Gegenstände so zu sehen, als ob sie teilweise durchsichtig wären, so dass, wenn sie in der Phantasie einen Globus in der Weise vorstellen, dass sie den Nord- und Südpol zu gleicher Zeit sehen, sie unfähig sind, seine äquatorialen Teile zu sehen. Sie können ebensogut alle Zimmer eines imaginierten Hauses durch einen einzigen geistigen Blick wahrnehmen, als ob die Balken und Wände aus Glas wären. Andere haben die Gewohnheit, sich Scenen im Gedächtnis zurückzurufen, nicht von dem Gesichtspunkt aus, von wo sie ursprünglich wahrgenommen wurden, sondern von einer Entfernung, wobei sie ihr eigenes Selbst gleichsam als Schauspieler auf dieser Bühne sehen. In der einen oder der andern Form ist die Fähigkeit, das Ganze des Objektes und nicht nur seine Einzelteile geistig zu sehen, weit verbreitet. Auch der Ort, wo das Bild zu liegen scheint, ist bei verschiedenen Menschen ein verschiedener. Die meisten sehen es in unbestimmbarer Entfernung, andere sehen es vor dem Auge, wieder andere in einer Entfernung, welche der Wirklichkeit entspricht.

Die Vorstellungen gewinnen nicht an Stärke in dem Masse, als man bei ihnen verharrt. Die erste Vorstellung ist gewöhnlich die stärkste, aber auch das ist keine durchgehende Regel. Die Fähigkeit, Vorstellungen zu erzeugen, ist bei Frauen stärker, als bei Männern, und ist bei Schulkindern etwas stärker, als bei Erwachsenen. Diese Fähigkeit ist eine natürliche Gabe und hat die Tendenz, vererbt zu werden. Nicht nur Familien, sondern auch Rassen unterscheiden sich in Bezug auf diese Eigentümlichkeit. So haben die Franzosen diese Fähigkeit in hohem Grade, von den uncivilisierten Völkern die Buschmänner und Eskimos.

Diese Fähigkeit kann auch durch die Erziehung entwickelt werden. Das Hauptmittel, die visuelle ebenso wie jede andere Gedächtnisform zu verstärken, liegt in der Vermehrung der Associationen. Die Lebhaftigkeit einer Erinnerung nimmt überaus zu, wenn zwei oder mehr Associationslinien zu gleicher Zeit erweckt werden. So wird das Innere eines bekannten Hauses viel besser in der Vorstellung gesehen, wenn wir auf seine Aussenseite blicken, als wenn wir von ihm entfernt werden.

Bei manchen Personen haben die Vorstellungen keine Beweglichkeit: das einmal geschaffene Bild behält seinen Ort, wenn auch nachher eine Veränderung notwendig wird. Andere dagegen können ihre Erinnerungsbilder willkürlich verändern und verschieben. Sie können die Erinnerung eines Freundes in stehender, sitzender Lage, je nach Wunsch, hervorrufen (Inquiry on the human faculty. p. 97—109).

Ward hat unter den modernen englischen Psychologen die Frage über den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung am eingehendsten untersucht. Seine Terminologie ist eine sehr schwankende; er stellt gegenüber impression und image, perception und idea, primary und secondary presentation, presentation und representation. Im allgemeinen zieht er aber die Locke'sche „Vorstellung" für jeglichen Inhalt der Hume'schen Unterscheidung zwischen impression und idea vor. Die Unterscheidungsmerkmale, die er angiebt, sowie sein ganzes Raisonnement sind im allgemeinen von den Erörterungen Fechners und Lotzes wenig verschieden. Den Hume'schen Intensitätsunterschied thut er durch die landläufige Widerlegung ab, dass wir doch die schwächste Empfindung noch immer von der lebhaftesten Vorstellung unterscheiden und dass wir doch nicht etwa annehmen werden, dass die schwächste Empfindung lebhafter sei, als die stärkste Phantasievorstellung. Indessen fasst er diese beiden Geistesthätigkeiten im allgemeinen als wesensgleich auf, wie dies schon aus seiner Zusammenfassung beider Klassen unter den gemeinschaftlichen Namen presentation hervorgeht. Intensitätsverschiedenheiten bestreitet er, ebenso wie Lotze, in der Vorstellung reproduzieren zu können, auch nicht auf dem Tongebiet. Wenn Intensitäten angeblich vorgestellt werden, so rührt es nicht von dem thatsächlichen Steigen oder Sinken der Intensität der Vorstellung her, sondern von der Wiedervorstellung der Muskelempfindungen und aller oder einiger Organempfindungen und Muskelanpassungen, welche die ursprüngliche Empfindung be-

gleiteten. Hallucinationen beruhen nicht etwa auf einer übermässigen Steigerung der Intensität, sondern sie enthalten thatsächlich unter ihren Konstituenten Empfindungselemente, wie subjektive Gesichts- oder Gehörsempfindungen oder irgend welche Organempfindungen, die durch eine gestörte Blutcirkulation oder Sekretion hervorgerufen werden. Auf Intensitätsverschiedenheiten kann demnach der Unterschied nicht beruhen. Dagegen ist die höhere Festigkeit der Empfindungen im Vergleich mit den Vorstellungen ein mehr konstantes Merkmal. Die Vorstellungen befinden sich nicht bloss im beständigen Fluss, sondern, wenn wir den Versuch machen, eine derselben willkürlich festzuhalten, schwankt sie in ihrer Ganzheit und Klarheit. Dagegen zeichnen sich die Empfindungen durch ihre grössere Beständigkeit und Festigkeit aus. Die Empfindungen befinden sich in keinem logischen oder psychischen Kontinuum und sind sowohl von einander unabhängig, wie von den Empfindungen und Vorstellungen, welche im vorangegangenen Moment in der Seele waren. Die Empfindungen hängen nur von dem Teil der Aufmerksamkeit ab, welchen sie beanspruchen. Wenn die Aufmerksamkeit nach einer Richtung konzentriert werden soll, so muss sie von jeder anderen Richtung abgezogen werden. Bei gesicherter Aufmerksamkeit hat auch eine schwache Empfindung eine Lebhaftigkeit und Bestimmtheit, die auch der lebhaften Vorstellung fehlt. Diese Bestimmtheit und Festigkeit der Empfindungen liegt in der Lokalisation und Projektion derselben. Eine bestimmt lokalisierte und projicierte Vorstellung aber wird darum nicht mit der Empfindung verwechselt, weil andere Empfindungen die Vorstellung fortwährend Lügen strafen. Wo diese korrigierenden Empfindungen fehlen, wie im Traum, oder wo, wie bei Hallucinationen, die Vorstellung auf anderem Wege die charakteristische Festigkeit der Empfindung erhält, entsteht thatsächlich eine diesartige Verwechslung.

Die Empfindungen haben ferner keine Genossen (associates), zu deren Anwesenheit die ihrigen angepasst und von deren Intensität die ihrigen abhängig wären. Jede Empfindung erfordert Aufmerksamkeit für sich, so dass oft auch ein Zustand von Zerstreuung entsteht. Damit wir die Empfindungen besser aufnehmen, müssen wir die entsprechenden Sinnesorgane dazu anpassen; eine ähnliche Anpassung findet zwar auch bei den Vorstellungen statt, indessen werden aber beide Anpassungsformen leicht unterschieden. Die Anpassung beim Vorstellungsakt, welche jede angestrengte Geistesthätigkeit be-

gleitet und welche sich in dem „abwesenden Blick“ des Denkers und Träumers kundgiebt, ruht eben auf dem Fehlen jeder Sinnesanpassung, was die Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Vorstellungen kennzeichnet.

Trotz des Unterschiedes zwischen Empfindungen und Vorstellungen sind doch beide durch die Zwischenstufen verknüpft. Die erste Uebergangsstufe bilden die Nachbilder, oder, wie Ward sie lieber nennt, die Nachempfindungen, welche in positive und negative zerfallen. Die negativen Nachbilder sind nicht Reproduktionen des ursprünglichen Eindrucks, sondern Empfindungen von diametral entgegengesetzter Qualität, während die positiven Nachbilder nichts anderes sind als ursprüngliche Empfindungen im Zustand des Verschwindens. Wegen dieser kontinuierlichen und stufenweisen Abnahme der Nachbilder mit dem Aufhören des Reizes bilden sie die Uebergangsstufe zwischen Empfindungen und Vorstellungen. Einen Vergleichungspunkt haben die Nachbilder mit den Empfindungen darin, dass sie von Bewegungen wenig affiziert werden. Die Empfindungen hören auf, sobald wir die Augen abwenden, die Nachbilder bleiben sogar bei geschlossenen Augen auf der Wand projiziert und dauern noch lokalisiert in dem dunkelen Gesichtsfeld fort. Die Thatsache aber, dass die Bewegung die Nachempfindung wenn auch nicht ausschliesst, so doch lokalisiert, ebenso wie die Thatsache, dass wir uns der Sinnesorgane, welche bei der Nachempfindung beteiligt sind, bewusst werden, geben der Nachempfindung den Charakter der Empfindung und nicht der Vorstellung. Ward schliesst sich auch der Meinung Fechners an, wonach die Nachbilder keine Perspektive und nur zwei Dimensionen haben, während die Empfindungen und Vorstellungen drei Dimensionen haben (Fechner: Elemente, II. p. 473).

Zeitlich weiter entfernt von den Empfindungen sind die Phänomene des Sinnesgedächtnisses, oder, wie Ward sie lieber nennt, die wiederkehrenden Empfindungen (recurrent sensations). Diese wiederkehrenden Empfindungen haben alle Merkmale der Sinnesempfindungen, welche den Nachempfindungen fehlen; von Hallucinationen unterscheiden sie sich darin, dass sie in Bezug auf Form und Qualität genaue Reproduktionen des ursprünglichen Eindrucks sind, sowie durch ihre Unabhängigkeit von allen subjektiven Eingebungen, welche durch Emotion und geistige Zerstörung hervorgerufen werden. In dem Fechnerschen Erinnerungsnachbild oder

primären Erinnerungsbild sieht Ward den eigentlichen Uebergang zur Vorstellung. Unter den Merkmalen der Erinnerungsnachbilder zählt Ward ausser den von Fechner bereits angegebenen die hohe Bestimmtheit und Intensität. Man ist im stande, zwei physikalische Erscheinungen zu vergleichen, wenn die eine als Erinnerungsnachbild, die andere aber in Wirklichkeit zugegen ist. Dies ist aber nur für sehr kurze Zeit möglich. Aus Webers Versuchen mit Linien und Gewichten geht hervor, dass nach zehn Sekunden schon eine erhebliche Herabsetzung der Beurteilungsfähigkeit erfolgt, während nach hundert Sekunden die Deutlichkeit des Erinnerungsnachbildes gänzlich verschwunden ist.

Die Vorstellung ist also nach Ward der Empfindung wesensgleich, sie ist aber kein blosses Residuum im Vorstellungskontinuum, sondern ist von der Aufmerksamkeit beim Eindruck abhängig. Die Vorstellung hat die Form der Empfindung, sie ist aber nicht von wieder aufgelebten Eindrücken zusammengesetzt, weil die Hauptmerkmale der Empfindung: die Lokalisation oder Projektion, die motorische Anpassung, der Gefühlston fehlen. Die Vorstellungen reproduzieren nicht die Intensität der Empfindungen, sondern nur ihre Qualität und Komplikation. Die Abstufungen der Lebhaftigkeit bei den Vorstellungen sind in Wirklichkeit gewöhnlich nur Variationen in der Deutlichkeit und Ganzheit der Vorstellungen. Wo man eine grosse Intensität der Vorstellung hat, wie bei Hallucinationen, dort tritt gewöhnlich ein Empfindungselement in die Vorstellung hinein (Encyclopedia Britannica. Psychology, Ward).

Sully unterscheidet zwischen Empfindung und Vorstellung als zwischen presentation oder percept und mental oder representative image. Unter normalen Verhältnissen werden sie dadurch auseinander gehalten, dass die eine zur äusseren, die andere zur inneren Wahrnehmung gehört. Die Empfindungen haben die Tendenz, positive oder negative Nachbilder oder vielmehr Nachwahrnehmungen (after-percept) zu erzeugen. Sie bilden das Bindeglied zwischen Empfindungen und Vorstellungen. Den Empfindungen sind die Nachbilder in der Lebhaftigkeit oder Intensität (d. h. im Grad der Helligkeit und Stärke oder Sättigung der Farbe), in der Distinktion der Teile und der Bestimmtheit der Lokalisation (entweder im Objektsfeld bei offenen, oder im schwarzen Gesichtsfelde bei geschlossenen Augen) ähnlich. Sie unterscheiden sich von den Empfindungen dadurch, dass sie mit der Bewegung der Augen ihre Lage im Gesichts-

feld ändern; dies rührt davon her, dass sie von der Erregung der Retina und nicht vom äusseren Reiz abhängen. Der zweite Unterschied besteht darin, dass die Nachbilder beim seitlichen Drücken auf die Augenkugel nicht verdoppelt werden, wie die Empfindungen. Das primäre Erinnerungsbild (primary memory-image) ist die Vorstufe der eigentlichen Vorstellung. Diese primären Erinnerungsbilder, unter welchen Sully die Phänomene des Sinnesgedächtnisses versteht, unterscheiden sich von den Nachbildern durch ihre geringere Lebhaftigkeit und Intensität, sie haben eine bestimmte Lokalisation und verändern nicht ihre Lage mit der Bewegung der Augen.

Die Vorstellung ist von der Empfindung verschieden und nicht etwa eine Wiedereinsetzung derselben. Sie entsteht dadurch, dass die peripherischen Reize die Nervencentren durch das Schaffen von „physiologischen Dispositionen“ modifiziert haben. Die Empfindungen unterscheiden sich von den Vorstellungen durch ihre grössere Intensität, noch mehr aber durch ihre grössere Deutlichkeit. Die Empfindungen zeichnen sich durch ihre Stabilität aus; die Vorstellungen haben eine unstabile, veränderliche Natur. Ein anderes Merkmal ist die Anwesenheit von Muskel- und anderen Empfindungen, durch welche sich die Empfindung von der Vorstellung auszeichnet. Wenn wir auch beim Sehen eines Objekts in der Phantasie zweifellos das Auge in Anspruch nehmen, so sind doch die dabei entstehenden Empfindungen nicht dieselben. Die Muskelempfindungen, welche bei ideeller Aufmerksamkeit erregt werden, sind in gewissem Grade andere, als diejenigen, welche die Empfindungsaufmerksamkeit begleiten. Bei einer deutlichen Vorstellung ist das Bild zwar roh lokalisiert, indem wir es in den Raum vor uns versetzen; doch ist die Lokalisation eine sehr vage und unbeständige. Dies muss dem Umstande zugeschrieben werden, dass während des Vorstellens keine bestimmte Fixierung des Auges statt hat. Die Vorstellungen werden nicht wie die Empfindungen durch Bewegungen affiziert.

Die Centralorgane, welche bei der Empfindung sowohl als auch der Vorstellung in Thätigkeit sind, sind dieselben; bei der Empfindung kommt aber die Erregung von der Peripherie, bei der Vorstellung ist sie auf das Centrum beschränkt. Dadurch wird denn auch das psychische Resultat affiziert und der Unterschied bedingt.

Bei Hallucinationen gehen die Vorstellungen in Empfindungen über, wobei ebenso wie bei den Empfindungen die peripherischen Organe in Thätigkeit geraten. Aber auch im normalen Zustande

sind wir oft im Zweifel über die Realität eines Sinneseindrucks, wie bei schwachen Tönen, wobei wir immer das Ueberlegen und Nachdenken zu Hilfe nehmen. Ueberall wo keine höhere entgegengesetzte Kraft, welche von der Reizung der peripherischen Sinnesorgane herrührt, in Thätigkeit ist, hat der psycho-physische Prozess die Tendenz, sich in einen der Empfindung ähnlichen zu verwandeln („The human mind, a text-book of psychology". London. 1892. vol. I, chap. IX).

Nach *Taine* ist ebenfalls der Unterschied nur ein gradueller. Die Vorstellungen sind zwar den Empfindungen wesensähnlich, jedoch schwächer, sie sind von denselben Gefühlen begleitet, aber in geringerem Grade, sie haben dieselben Urteile zur Folge, aber nicht alle. Diese Vorstellungskraft variiert bei verschiedenen Personen. Die Verschiedenheit des Gedächtnisses bei den Menschen ist eben diese Verschiedenheit des Vorstellungsvermögens. Das Reproduktionsvermögen variiert bei einer und derselben Person und ist für die verschiedenen Sinneswahrnehmungen ein verschiedenes. Wir unterscheiden aber zwischen Empfindung und Vorstellung dadurch, dass das bejahende Element, welches jeder Vorstellung zukommt, durch das verneinende aufgehoben wird (De l'intelligence, vol. I, chap. I).

J. M. Baldwin fasst ebenfalls den Unterschied als einen graduellen auf. Seine Terminologie ist presentation und representation. Als erster Beweis, dass es sich hier nur um Intensitätsunterschiede handelt, dient bei Baldwin das Zeugnis des Bewusstseins selbst, in welchem die Vorstellungen unter denselben Bedingungen reproduziert werden, wie die Empfindungen; nur dass die Intensität eine viel geringere ist. Wir beziehen auch die Vorstellungen auf dieselben Sinnesorgane wie die Empfindungen. Wenn bei willkürlichen Reproduktionen zu den Vorstellungen der Wille hinzukommt, im Gegensatz zu den Empfindungen, so entstehen doch die meisten Vorstellungen unwillkürlich. Die physischen Antecedenzien und Wirkungen sind bei Empfindungen und Vorstellungen dieselben. Das unmittelbare Antecedenz bei Empfindungen und Vorstellungen, der Hirnprozess, ist in beiden Fällen dasselbe. Das entfernte Antecedenz der Empfindung — das äussere Objekt und der äussere Reiz — fehlen bei der Vorstellung, aber es ist dies das unmittelbare Antecedenz, von welchem die Vorstellung abhängt. Auch die physischen Wirkungen sind dieselben. Die Vorstellungen rufen regelmässig somatische Wirkungen hervor. Nach *Müller* genügt die blosse Vorstellung eines

eckelhaften Geschmacks, um Uebelkeit hervorzurufen. — die natürliche Folge einer wirklichen Empfindung. Das geistige Vorstellen von Bildern kann die Retina so sehr erschöpfen, dass, wie *Lewes* behauptet, eine komplementäre Farbe beim Oeffnen der Augen entstehen kann (Lewes: Problem, 3. Serie, p. 448). Die Vorstellung einer energischen Handlung wird gewöhnlich von der Nachahmung der Handlung selbst begleitet. Dass die Vorstellungen von dem Gefühl des Bekannten und der Anticipation begleitet sind, im Gegensatz zu den Empfindungen, ist kein durchgehender Unterscheidungspunkt. Denn einerseits wohnt dieses Gefühl nicht der ersten Vorstellung schon bei, denn es setzt ja eine gewisse Kenntnis von dem Inhalte voraus, welche auf dem Wege der Wiedervorstellung gewonnen werden kann; andererseits ist aber dieses Gefühl auch bei der Empfindung zugegen, wenn nämlich bei der Wiederholung ein Vorstellungselement in der Empfindung eingeschlossen ist. Der willkürliche Charakter mancher Vorstellungen ist oft auch den Empfindungen eigen, wenn wir nämlich eine unbekannte Scene mit dem Auge zu erforschen suchen oder eine unbekannte Oberfläche befühlen.

Dass Empfindungen mit Vorstellungen häufig verwechselt werden, ist ein weiterer Beweis für ihre qualitative Identität. Die Verwechslung findet statt, wenn die Vorstellungsintensität eine sehr starke ist, so beispielsweise bei Hallucinationen und Krankheiten. Kranke hören oft Stimmen sprechen; die abnorme Gehirnthätigkeit verleiht in solchen Fällen der Vorstellung die Wahrscheinlichkeit einer Empfindung. Aber auch im normalen Leben kann die Vorstellungsintensität die Macht der Empfindung erreichen. So konnten bekanntlich Newton und Goethe überaus intensive Vorstellungsbilder haben. Es giebt auch Fälle, wo wir gewöhnlich Vorstellungen für Empfindungen halten. So beim schnellen Lesen, wo wir nicht alle Buchstaben einzeln lesen, sondern manche überspringen, sie aber als gesehen betrachten. Der blinde Fleck wird von den Vorstellungen ausgefüllt, und das Gesichtsfeld scheint ununterbrochen zu sein. Eine ähnliche Verwechslung findet statt, wenn die Empfindungsintensität eine sehr geringe ist. So sind wir bei leise abklingenden Tönen im Zweifel, ob wir den Ton noch hören oder vorstellen. Patienten können oft nicht sagen, ob sie einen Schmerz fühlen oder nur vorstellen. Letzteres ist ganz besonders in Zuständen hypnotischer Hallucinationen der Fall. Hier genügt die blosse Suggestion von der Gegenwart eines Objekts, damit es im Bewusstsein des

Patienten mit einer derartigen Beständigkeit und Konsistenz Platz findet, welche nur von einer entgegengesetzten Suggestion entfernt werden kann. Die Vorstellung wird für den Patienten ein wirkliches Objekt, die gewöhnlichen Andeutungen der Illusion fehlen und für das Subjekt ist kein Unterschied mehr zwischen der Vorstellung und der Wirklichkeit.

Ueberall, wo es an Empfindungen fehlt, welche die Macht der Vorstellung korrigieren, sind wir Illusionen unterworfen. Im Traum haben wir ein besonderes Beispiel davon. Die Traumwelt ist dann die einzige Welt im Bewusstsein, und obzwar die Intensität derselben eine sehr geringe ist, wie dies daraus hervorgeht, dass Träume gewöhnlich im Bewusstsein nicht verharren, so wird sie doch für real gehalten, einfach wegen der Abwesenheit von realen Empfindungen, welche zu den Traumvorstellungen in Gegensatz treten sollten. Die ganze Theorie der Illusionen beruht auf der Wesensgleichheit zwischen Empfindung und Vorstellung.

Die Vorstellungen zeichnen sich den Empfindungen gegenüber durch eine geringere Bestimmtheit der Konturen, sowie durch eine geringere Lebhaftigkeit oder Stärke aus. Durch diese Unbestimmtheit der Konturen und das Fehlen der Details des Vorstellungsbildes wird auch die Unsicherheit und Verworrenheit desselben bedingt, eher als durch die allgemeine Verdunkelung. Die Empfindungen und Vorstellungen unterscheiden sich noch darin, dass sie verschiedene Begleitungsprozesse nach sich ziehen (Handbook of psychology. 2 ed. 1890. New-York. P. 146 ff.).

Empfindung und Vorstellung bezeichnet *James* als sensation und image oder idea. Das Vorstellungsvermögen variiert bei den verschiedenen Individuen. Der Unterschied ist kein absoluter. Beiden psychischen Prozessen entsprechen auch gleiche Prozesse in der Hirnrinde. Gewöhnlich sind bei den Vorstellungen die peripherischen Sinnesorgane nicht in Mitleidenschaft gezogen; in bestimmten Fällen aber, wie bei Hallucinationen zum Beispiel, geraten auch die peripherischen Sinnesorgane in Thätigeit. Dass aber unter normalen Umständen der Hirnrindeprozess nicht in einen peripherischen übergeht, hat seine Ursache nicht darin, dass die Empfindungen und Vorstellungen in der Hirnrinde verschieden lokalisiert sind, sondern dass ihnen bei gleicher Lokalisierung eine verschiedene Intensität zukommt, deren Höhe davon abhängt, ob der Hirnprozess central oder peripher erregt worden ist (Psychology, vol. II, p. 70 ff.).

Die Erinnerungsreproduktion einer Empfindung ist nach *Münsterberg* an die Erregung derjenigen centralen Endapparate geknüpft, welche bei der Wahrnehmung durch Fortpflanzung des Reizes von der Peripherie aus erregt worden waren. Der Empfindung inhärieren eine bestimmte Qualität, Intensität und ein bestimmter Gefühlston. Dem Gefühlston kommt überhaupt gar kein mechanisches Korrelat zu, denn er ist ja nur das Verhältnis der Empfindung zu dem Bewusstseinszustand. Der Gefühlston kann also über die Lokalisation der Empfindung und Vorstellung nicht entscheiden, da er an kein materielles Substrat gebunden ist. Der Gefühlston geht aber be der Vorstellung gewöhnlich verloren. Die Qualität und die Deutlichkeit der Empfindung bleiben bei der Vorstellung erhalten. So könnte denn die Hypothese von den verschiedenen materiellen Lagen sich nur auf die Verschiedenheit der Intensität stützen. Der Intensitätsunterschied ist aber kein ausnahmsloser, wie dies Illusionen, Träume, Hallucinationen u. s. w. beweisen, ebenso wie die Ausfüllung des blinden Flecks. Darum kommt Münsterberg zu dem Schluss, dass Vorstellungen und Empfindungen an dasselbe materielle Substrat geknüpft sind, die Stärke der Erregung aber grösser ist, wenn der Reiz von peripheren Organen ausgeht, als wenn er von andern Rindenteilen durch Associationsfasern zugeführt wird. Dass die Ganglienzellen von der Körperperipherie aus stärker erregt werden, als von andern Ganglienzellen aus, ist auch teleologisch begreiflich. Wenn diese Eigentümlichkeit nicht bestände, so wäre unser Handeln nicht der Sinnlichkeit angepasst, unzweckmässig sinnlos. Nur dann konnte die Natur grössere Intensität der Vorstellungen ohne schädliche Wirkungen erhalten, wenn gleichzeitig die motorische ausgeschaltet wird, wie im Traum während des Schlafes. Wo aber im wachen Leben die Associationserregbarkeit der Ganglien sehr an Intensität zunimmt, da sprechen wir von krankhaften Zuständen, von Hallucinationen (Willenshandlung. Freiburg, 1888. S. 136—140).

In der historischen Uebersicht wären nun noch zwei Forscher zu erwähnen, welche von neuen Gesichtspunkten unserer Frage entgegentraten, — es sind dies *Meinong* und *H. Cornelius*. Meinong unterscheidet zwischen Wahrnehmungs- und Einbildungsvorstellung, damit schon andeutend, dass sie beide unter eine Klasse zusammengefasst werden müssen. Meinong prüft nunmehr die verschiedenen Ansichten, welche über den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung aufgestellt wurden. Der Begriff der Einfachheit, wie ihn

Wundt als für die Empfindung charakteristisch festgesetzt hat, ist auf die Vorstellung ebenso schwer oder ebenso leicht anwendbar, wie auf die Empfindung. Der Empfindungsreiz kann auch nicht als Charakteristik gelten, weil er ein objektives Merkmal ist, während wir doch nach einem subjektiven Kontinuum suchen. Die psychologische Empirie lehrt, dass der subjektive Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung kein so grosser ist, wie er manchen (Meynert u. s. w.) erschienen ist. Es giebt ja Anomalien, welche die Kluft zwischen Empfindung und Vorstellung überbrücken. Eine und dieselbe Sache wird von verschiedenen Menschen, selbst von demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Augen angesehen, wobei die dabei hervortretenden Verschiedenheiten weit weniger durch die Augen als durch die Erfahrung des Subjekts bestimmt sind. Man hat es in solchem Falle mit einem Komplex zu thun, welcher zum Teil aus Empfindungen, zum Teil aber auch aus Vorstellungen besteht, der aber für einen Komplex von Empfindungen allein genommen wird. Der Irrtum mag teilweise in der Schwierigkeit der Analyse seinen Grund haben, aber diese Schwierigkeit spricht eben gegen die Annahme eines absoluten Unterschiedes.

Wahrnehmungs- und Einbildungsdatum stimmen überein, da doch beide Vorstellungen sind und sonach *einen* Inhalt haben. Empfindungen und elementare Einbildungsvorstellungen ordnen sich zu zusammengehörigen Paaren, und als Princip dieser Zusammengehörigkeit muss Inhaltsgleichheit angenommen werden. Schon die äusserliche Thatsache, dass sich an Empfindung und zugehörige Vorstellung derselbe sprachliche Ausdruck knüpft, spricht für die Inhaltsgleichheit beider. Die Erinnerungsurteile implicieren eine Inhaltsgleichheit zwischen Empfindung und Vorstellung. Wer auf ein Erinnerungsurteil vertraut, muss Inhaltsgleichheit zwischen Wahrnehmungs- und Einbildungsvorstellung setzen; wer die Inhaltsgleichheit bestreitet, greift auch das Erinnerungsurteil an. Indem wir Wahrnehmungs- und Erinnerungsurteile vergleichen, geben wir auch Inhaltsgleichheit zu.

Dass der Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung kein qualitativer ist, geht aus der musikalischen sowie optischen Erfahrung hervor, welche lehrt, dass die Tonhöhe, sowie die Farbe keine Veränderung, am wenigsten im stets gleichen Sinne, in der Erinnerung erfahren. Die Eventualität des Unterschiedes kann also nach Seiten der Intensität untersucht werden. Die Prüfung dieser

These kann aber nur auf dem Gebiete der Gehörsempfindung vollzogen werden, da sich der Gehörssinn in Bezug auf Unterschieds- und Reproduktionsfähigkeit vor allen anderen Sinnen auszeichnet. Bei Lichtempfindungen sind an den Intensitätsbegriff Schwierigkeiten geknüpft. Intensitätsunterschied auf dem Gebiete der Schallempfindung besagt aber etwas befremdliches. Dass auch für den geübten Musiker, wenn er sich ein vorher gehörtes Tonstück noch einmal zu vergegenwärtigen sucht, sich das Forte in ein Mezzoforte, das Piano in ein Pianissimo umwandeln solle, dem wird mancher Komponist schwerlich zustimmen wollen. Wie geht es denn zu, dass der Musiker, wenn er das gehörte und in der Erinnerung vielleicht öfter wiederholte Stück nun wieder wirklich aufführen hört, zu Anfang wenigstens stärker findet, als er vom ersten Male her im Gedächtnis hat? Wie geschieht es vollends, dass dem Kapellmeister, der sich doch aus der Partitur ein bestimmtes Bild von dem gemacht hat, was er mit seinem Orchester leisten will, — wie geschieht es, dass ihm dann in der Regel doch nur Blechharmonie und Pauken, nicht aber alle Instrumente zu viel des Guten zu thun scheinen? Wird Intensitätsverschiedenheit angenommen, so muss man sagen: alle Erinnerung in Bezug auf Schallstärke ist falsch. Dies würde aber zu praktischen Unzulänglichkeiten führen. Diese Schwierigkeit sucht jedoch die Antwort zu beseitigen, dass der konstante Gedächtnisfehler sein Korrektiv in der Erfahrung gefunden habe. Gegen die Annahme eines solchen Korrektivs führt Meinong Bedenken an, welche es problematisch machen.

Meinong hat an sich selbst einige Versuche angestellt, welche mit der Nicht-Uebereinstimmungs-These in Bezug auf die Intensität teils übereinstimmen, teils nicht. Er fand nämlich, dass er sehr starke Töne und Geräusche nicht in ihrer vollen Stärke einzubilden, sehr schwache aber auch nicht in ihrer vollen Schwäche einzubilden vermochte. Man würde dann eben zu sagen haben: Der Empfindungsumfang ist, wo es sich um Schallempfindung handelt, grösser als der Einbildungsumfang. Dagegen findet eine Art Bestätigung die Nicht-Uebereinstimmungs-These in den Versuchen Tischers, wonach von zwei Schallreizen, die fast um den Schwellenwert von einander verschieden sind, der objektiv grössere dem kleineren immer noch gleich erscheint, wenn er bei der Aufeinanderfolge der miteinander zu vergleichenden Glieder die erste Stelle, dagegen auch subjektiv grösser, wenn er die zweite Stelle einnimmt. Da nämlich die Vergleichung

nicht vor Eintreten des zweiten Gliedes vollzogen sein kann, dieses zweite Glied aber dann in der Wahrnehmung, das erste dagegen nur in der Erinnerung sein kann, so besagen die in Rede stehenden Erfahrungen, dass die Wahrnehmung des Grösseren gegenüber einer Erinnerung an das Kleinere eine grössere Intensitätsüberlegenheit zeigt, als die Erinnerung an das Grössere gegenüber der Wahrnehmung des Kleineren.

Trotz dieser Bestätigung ist aber die Nicht-Uebereinstimmungs-These unhaltbar, weil sie das Kriterium namhaft machen will, mit dessen Hilfe Wahrnehmung und Einbildung auseinandergehalten werden sollen. Wenn Intensitätsherabsetzung von allen Einbildungsinhalten gegenüber Wahrnehmungsinhalten streng erwiesen wäre, so ist damit für das gesuchte Kriterium nichts gewonnen; denn es kann auch Wahrnehmungsinhalte geben, welche unter einander durch nichts als die Intensität verschieden sind; desgleichen Einbildungsinhalte. Fehlt nun zwischen Wahrnehmungs- und Einbildungsvorstellung jeder andere Unterschied als die Intensität, so bleibt es in jedem einzelnen Falle vor dem Forum des Bewusstseins gans unbestimmt, ob gerade eine Wahrnehmung mit minder intensivem, oder eine Einbildung mit intensiverem Inhalt vorliege, ob ich also zu gegebener Zeit einen leisen Ton höre, oder an einen lauten Ton denke. Ohne Zweifel könnte durch mittelbare Kriterien, wie sie *Stumpf* aufzählt, manches geleistet werden; wer möchte ihnen aber alles überlassen?

Einen Fall gäbe es nun immerhin, in dem sich dieser Uebelstand kaum oder gar nicht bemerkbar machen könnte. Hat der Einbildungsinhalt geringere Stärke als der Wahrnehmungsinhalt, so wäre ja eine Einrichtung denkbar, dass auch das Kontinuum möglicher Empfindungsinhalte von einer bestimmten Qualität als Ganzes seiner Intensität nach höher stünde, als das zugehörige Einbildungskontinuum. Einem seiner Stärke nach eben auf der Reizhöhe stehenden Ton von gewisser Qualität etwa würde dann in der Einbildung ein Ton zugeordnet sein, dessen Stärke geringer wäre, als die eines eben wahrnehmlichen, also auf der Reizschwelle stehenden Tones gleicher Qualität; die Gefahr einer Verwechslung würde dann umso geringer sein, je grösser die Distanz zwischen beiden Kontinuis angesetzt werden dürfte. Meinong nimmt es aber mit dieser Hypothese nicht ernst, zumal da doch auch die Erfahrung lehrt, dass Empfindung und Vorstellung, wie bei abklingenden Tönen, verwechselt werden, was durch Stumpfs Aeolsharfenspiel glänzend bewiesen wird.

Kann es unter solchen Umständen zu einer Verwechslung oder unzureichenden Unterscheidung kommen, um wie viel höher müsste die Verwechslungschance steigen, wenn es einmal statt der Empfindung eines Schwachen und der Erinnerung an Schwaches vielmehr die Empfindung eines Schwachen und die Erinnerung an Starkes auseinanderzuhalten gälte? Dennoch ist ein Irrtum solcher Art niemals beobachtet worden, und niemand wird auch mit der Möglichkeit einer solchen Verwechslung rechnen wollen.

Also weder Inhaltsintensität noch Inhaltsqualität sind die Unterscheidungsmerkmale zwischen Empfindung und Vorstellung, sondern der Unterschied liegt in der Intensität des vorstellenden Aktes, was Meinong auch Lebhaftigkeit nennt. Aehnlich wie den Urteilen, Gefühlen und Begehrungen nicht ein inhaltlicher Unterschied, sondern ein Unterschied der Intensität zukommt, so kommt auch den Phänomenen des Vorstellens eine Intensitätsverschiedenheit zu.

Auch aus der Betrachtung des Wesens der Aufmerksamkeit gelangt Meinong zu dem Schluss, dass dem Vorstellungsakte eine verschiedene Intensität zukommt. Die Aufmerksamkeit ist nicht auf inhaltlichem Gebiete zu suchen, weil sie sich verschiedenen Inhalten zuwenden kann. Meinong definiert die Aufmerksamkeit als grössere Stärke der Vorstellung, mit welcher vielleicht auch relativ geringfügige Veränderungen in der Inhaltsqualität, beziehungsweise Intensität vor sich gehen können. Im allgemeinen sind aber nach Meinong entgegen der allgemeinen Ansicht Vorstellungsintensität und Inhaltsintensität unabhängig veränderliche Grössen.

Die Intensität des Vorstellens selbst unterscheidet die Empfindung von der Vorstellung, ohne Rücksicht auf den Inhalt, analog der Aufmerksamkeit, welche sich ebenfalls nicht dem Inhalte zuwendet. Für gewöhnlich fliessen auch Empfindung und Vorstellung nicht in einander über, ebensowenig wie die anderen psychischen Grundklassen, wie z. B. Wissen und Vermuten, Wollen und Wünschen, die immer auseinander gehalten werden.

Indessen kann der Uebergang von Empfindung in Vorstellung in einem bestimmten Fall ganz regelmässig erfolgen. Dieser Uebergang kann aber auch geschehen durch eine Art Abklingen des Empfindens selbst, nicht nur durch das Abklingen der Empfindung als einer zunächst den Inhalt derselben betreffenden Thatsache. Als Beispiel solchen Abklingens des Empfindens führt Meinong die Erinnerungsnachbilder Fechners an, welche immer durch die Aufmerk-

samkeit beim Empfindungsakte bedingt sind. Das zeitliche Zurücktreten eben gemachter Wahrnehmungen hinter die kontinuierlich vorwärts schreitende Gegenwart, wobei, wie dies *Marty* bewiesen, sich an die Wahrnehmung ein allmählich erlöschendes Phantasiebild anschliesst, ist ein weiteres Beispiel des Uebergangs von Empfindung in Vorstellung durch die Abnahme der Intensität des vorstellenden Aktes. Indessen lässt aber Meinong die principielle Möglichkeit zu, dass eine Empfindung bei ihrem Uebergang in den Vorstellungszustand auch inhaltlich afficiert wird, denn absolut Unveränderliches ist, bei Continuen wenigstens, unendlich wahrscheinlich (Ueber Begriff und Eigenschaften der Empfindung. Philosophische Vierteljahrsschrift, Jahrgang 12).

Hauptsächlich gegen Meinong ist die Auffassung von *Hans Cornelius* gerichtet, welcher den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung — in seiner Terminologie Empfindung und Phantasie- oder Gedächtnisvorstellung — als einen inhaltlichen hinstellt und somit eine Sonderstellung unter den modernen Forschern, welche sich dieser Frage zuwandten, einnimmt. Indem er auf Schwierigkeiten bei der Annahme eines Intensitätsunterschiedes oder eines Unterschiedes in der Intensität des vorstellenden Aktes hinweist, entscheidet er sich für den wesentlichen Unterschied zwischen beiden Klassen. Trotz der qualitativen inhaltlichen Verschiedenheit zwischen Empfindung und Vorstellung ist doch die Abbildung eines Empfindungsinhaltes durch einen toto genere davon verschiedenen Vorstellungsinhalt möglich. Keine Empfindung wird überhaupt ohne das entsprechende Phantasma wahrgenommen. Wenn man einen Ton hört, so ist während der Dauer dieses Tons nicht nur der Ton als Empfindungsinhalt, sondern stets auch das Erinnerungsbild des bisher verflossenen Teils der Empfindung gegenwärtig; der Ton heisst konstant, wenn dies Erinnerungsbild mit demjenigen übereinstimmt, welches die gegenwärtig noch fortdauernde Empfindung in jedem Augenblick hinterlässt, und jene Konstanz kann nur aus dieser Uebereinstimmung erklärt werden. Die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit von Empfindung und entsprechendem Phantasma ist somit eine der ersten Thatsachen des psychischen Lebens, welche schon unseren elementarsten Erkenntnissen zu Grunde liegt und daher einer weiteren Erklärung weder fähig noch bedürftig ist.

Was die physiologische Hypothese anbetrifft, so entspricht zwar der Annahme eines inhaltlichen Unterschiedes auch die alte Theorie

von der verschiedenen Erregbarkeitsintensität der gleichen Gehirnpartien, indessen versucht Cornelius eine mehr befriedigende Hypothese zu geben. Da stets zugleich mit der Empfindung das entsprechende Erinnerungsbild im Bewusstsein erscheint, nicht aber umgekehrt durch die Erinnerung die wirkliche Empfindung wieder hervorgerufen wird, so liegt die Vermutung nicht fern, dass unter den jeweils bei der Empfindung in Thätigkeit versetzten Teilen des centralen Nervensystems eine bestimmte (corticale) Partie sich befindet, deren Erregung das Auftreten des Phantasmas bedingt, die also geradezu als Organ der Phantasievorstellung zu bezeichnen wäre, während ein anderer Teil des Centrums *zugleich* erregt werden muss, um die entsprechende Empfindung zu erzeugen, so dass also der physiologische Prozess beim Vorstellen eines Phantasmas von demjenigen beim Erscheinen des entsprechenden Empfindungsinhalts sich durch das Fehlen der Erregung eines Teiles der gesamten bei letztem Vorgang in Thätigkeit versetzten Nervensubstanz unterscheiden würde. Es würde also ein Teil C_1 des Centralorgans den Inbegriff derjenigen Nervensubstanz bilden, deren Erregung der Erinnerung und Einbildung entspricht, während ein anderer (vielleicht subcorticaler) Teil C_2 des Centralorgans, dessen partielle Erregung aber stets die gleichzeitige Erregung des entsprechenden Teils von C_1 zur Folge hat, als Organ der Empfindung zu bezeichnen wäre. Dadurch, dass C_1 stets zugleich mit C_2 erregt würde, erklärte sich dann das stete Auftreten des Phantasmas neben der Empfindung; würde aus pathologischen Gründen C_2 ohne C_1 erregt werden, so wäre ein Zustand extremer Seelenblindheit die Folge, indem die Empfindungen ohne Erinnerung auftreten würden. Indem ferner das normaler Weise nur durch peripherische Reizung zu erregende Symbol C_2 in pathologischen Fällen ohne solche Reizung in Thätigkeit versetzt werden könnte, würde sich das Auftreten von Hallucinationen erklären — falls diese nicht allgemein als irrig beurteilte Phantasmen zu betrachten sind (Versuch einer Theorie der Existentialurteile. Habilitationsschrift, München, 1894. S. 34 ff.).

Endlich fasst *Ebbinghaus* den Unterschied zwar als einen relativen auf und giebt eine gewisse inhaltliche Aehnlichkeit zwischen Empfindung und Vorstellung zu — er setzt Vorstellung anstatt des umfassenderen Terminus Phantasievorstellung —; da er aber die Vorstellungen neben den Empfindungen als eine besondere Gruppe seelischer Gebilde auffasst und darin von fast allen Psychologen

abweicht, so dürfte sich bei ihm der Unterschied als ein viel tiefer gehender, denn als ein qualitativer, ausnehmen (Grundzüge der Psychologie. Erster Halbband, Leipzig, 1897. S. 167, 168).

Dies wären somit die verschiedenen Theorien über das in Frage stehende Problem, und gehen wir nunmehr zur Kritik derselben, sowie zum Versuch einer Lösung der Frage in den nächstfolgenden Kapiteln über.

3. Kapitel.

Ueber die Terminologie.

Bevor nunmehr zur Kritik und Entscheidung des Problems über den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung übergegangen werden soll, wollen wir noch einiges zur Rechtfertigung der gewählten Terminologie vorausschicken. Wie aus der historischen Uebersicht zu ersehen, ist die bezügliche Terminologie nichts weniger als eine einheitliche und abgeschlossene. Während bei *Locke* beide Klassen psychischer Thätigkeit schlechthin durch das gemeinschaftliche Wort Vorstellung („idea") zusammengefasst werden, begegnen wir noch für die eine Klasse den Bezeichnungen: Empfindung, Eindruck, Sinnesvorstellung, Wahrnehmung, Anschauungsvorstellung, primäre Vorstellung, Wahrnehmungsvorstellung; für die andere Klasse den Benennungen: Vorstellung, Einbildungsvorstellung, Phantasma, Erinnerungsbild, Erinnerungsvorstellung, sekundäre Vorstellung, reproduzierte Vorstellung, Gedächtnis-, Phantasievorstellung. Die Buntheit der Terminologie hat teils metaphysische und psychologische Theorien zur Ursache, teils aber wird sie dadurch erklärt, dass den meisten diese Verschiedenheit der Ausdrucksweise als irrelevant galt. Indessen liegt es im Interesse einer Untersuchung, dass man sich an eine einheitliche Terminologie hält und alsdann auch diejenige vorzieht, zu deren Gunsten sich auch theoretische Ueberlegungen gesellen.

Sehen wir von den metaphysischen Ueberlegungen ab, welche *Locke* zu seiner Terminologie veranlasst haben, und wenden wir uns den rein psychologischen Erwägungen zu, aus welchen heraus *Wundt* den Ausdruck Vorstellung für die gesamte Klasse der Erkenntnis beibehält, so ist es der Charakter des Zusammengesetztseins, welcher jedem Erkenntnisinhalt innewohnt, der ihn zu dieser Terminologie bestimmt. Die Vorstellung ist das zusammengesetzte Gebilde, welches aus Empfindungen, als aus seinen Elementen, besteht, wobei es gleichgiltig ist, ob der Gegenstand der Vorstellung ein wirklicher oder bloss gedachter ist. Gegeben sind uns nach *Wundt* nur Vorstellungen und erst die psychologische Analyse löst die Vorstellungen in Empfindungen auf.

Es häufen sich indessen manche Ueberlegungen auf, welche diese Zusammenfassung beider Klassen psychischer Inhalte unter die gemeinsame Bezeichnung Vorstellung als unzulässig erscheinen lassen. Bei der Wahl der psychologischen Terminologie darf nicht die Analyse des psychischen Gehalts entscheiden, sondern der unmittelbare Charakter desselben, wie er sich dem Bewusstsein aufdrängt. Und das Bewusstsein erkennt, trotz der qualitativen Gleichheit, die beiden Klassen psychischer Inhalte für so sehr von einander abweichend, dass auch eine terminologische Auseinanderhaltung erheischt wird. Der Ausdruck Vorstellung, bezogen auf einen wirklichen Gegenstand, widerstrebt auch dem Sprachcharakter. Was unmittelbar gegeben ist, das wird auch unmittelbar wahrgenommen und braucht nicht erst vorgestellt zu werden. Dass die Wiederspiegelung der Objekte ausserhalb unser im Bewusstsein nur Vorstellungen der Objekte sind, welche vielleicht auch durch eine unüberbrückbare Kluft von einander getrennt sind, ist erst ein Produkt der wissenschaftlichen Reflexion; unmittelbar drängen sich die gegebenen Gegenstände dem Bewusstsein als komplizierte Eindrücke und nicht als Vorstellungen auf.

Für die psychischen Gebilde, welchen als Reiz der objektive Gegenstand gegenübersteht, ist die Bezeichnung Empfindung gewählt worden. Die Bezeichnungen Anschauung oder Wahrnehmung sind als Ausdrücke für kompliziertere Inhalte vermieden worden, indem auch die einfacheren Elemente in das Bereich der Untersuchung fallen. Unter Empfindung werden indessen hier nicht die absolut einfachen Gebilde, die Elemente, im chemischen Sinne etwa, verstanden, wofür *Wundt* den Ausdruck Empfindung angewendet haben will, sondern ebenfalls mehr oder weniger komplizierte Gebilde. Absolut einfache Gebilde kann überhaupt das Bewusstsein nicht hervorbringen, sie sind im Psychischen ebenso wie im Physischen nur ein Produkt der wissenschaftlichen Reflexion, der hypothetischen Abstraktion. Was das Bewusstsein fixiert, ist bereits zusammengesetzt, so dass hier von Empfindung als von einem doch mehr oder weniger zusammengesetzten Inhalt gesprochen wird. Für die absolut einfachen Gebilde dürfte bei einer genauen psychologischen Terminologie das Wort Eindruck angebracht sein.

Während *Wundt* nun den Ausdruck Vorstellung für Empfindung ersetzt haben will, weil wir im Bewusstsein immer nur Komplexe von Empfindungen antreffen, ziehen andere Psychologen den Aus-

druck Vorstellung für Empfindung vor, weil die Empfindungen niemals rein, sondern mit Vorstellungselementen verschmolzen sind. An jede Empfindung schliesst sich eine Einbildungsvorstellung, eine Erinnerungsthätigkeit an, welche sie zeitlich modifiziert (Brentano, Psychologie. I. S. 177). Der kontinuierliche Ton besteht eben in der Verschmelzung des unmittelbar gehörten mit dem durch die Erinnerung reproduzierten. Dies bestimmte *Benno Erdmann*, den Ausdruck Vorstellung für Empfindung vorzuziehen (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Psychologie. XX. S. 312), zumal da auch das Wort Vorstellung als Klassenname für alle intellektuellen Bewusstseinsvorgänge, im Gegensatz zu den Gefühlen, dienen kann. Indessen ist dies noch kein Grund, die Empfindung unter den Namen Vorstellung zu subsumieren, denn das charakteristische Gepräge verleiht dem Komplex das, was zur Empfindung gehört. Den Ausdruck Vorstellung als Klassenname für alle intellektuellen Vorgänge vorzuziehen, wäre aus dem Grunde nicht angebracht, weil trotz der qualitativen Gleichheit die Unterschiede zwischen beiden Gebieten doch derartige sind, dass sie terminologisch nicht unter ein Wort subsumiert werden können. Ist doch die Tendenz der modernen Psychologie nicht zu verkennen, diese zwei Klassen intellektueller Vorgänge nicht nur terminologisch auseinanderzuhalten, sondern sie auch als zwei besondere Thätigkeiten des Bewusstseins anzusehen. So unterscheidet *Ebbinghaus* im Gegensatz zu aller landläufigen Klassifikation Empfindung, Vorstellung und Gefühl als die drei elementaren Klassen der Bewusstseinsthätigkeit und löst somit das Denken der allgemeinen Klassifikation in Empfindung und Vorstellung auf.

Die Relativitätstheorie mit ihrem Grundsatz: semper idem sentire et nihil sentire ad idem recidunt, wonach jede Empfindung notwendig auf andere bezogen wird und wonach es keine schlechtweg reine Empfindung giebt, könnte vielleicht ebenfalls als Einwand gegen unsere Terminologie herbeigezogen werden. Nach *Stumpf's* Widerlegung der Relativitätslehre muss aber auch dieser Einwand als ein unhaltbarer angesehen werden. Stumpf widerlegt die Relativitätstheorie ebenso wie die Folgen davon, dass wir durch den Mangel „reiner", d. h. nicht irgendwie bezogener Empfindungen in uns Erwachsenen ausser Stande seien, über den Inhalt der Empfindungen, wie sie an sich sind, etwas zu ermitteln. Der Inhalt der Empfindungen ist trotzdem, dass sie appercipiert sind, ebenso rein in unserem

reinen Bewusstsein, wie bei den „reinen", d. h. nicht mit einander verglichenen Empfindungen (Tonpsychologie, I. S. 11 ff.).

Gegen die Subsumierung der Empfindung unter den allgemeinen Namen Vorstellung dürfte auch der Umstand sprechen, dass dies auch sprachlich für die Gesamtheit der Sinne unzulässig wäre. Bei den objektiven Sinnen, wie beim Gesichts- und Gehörssinn, werden Empfindung und Vorstellung als irrelevant durcheinander gebraucht. Die labile psychologische Sprache findet keinen Anstoss daran, das reale Gesichtsbild bald als Gesichtsempfindung, bald als Gesichtsvorstellung zu bezeichnen. Aehnlich verhält es sich mit dem Gehörssinn. Bei dem Tastsinn ist es aber schon nicht mehr indifferent, ob man Tastempfindung oder Tastvorstellung sagt. Der Ausdruck Tastempfindung ist ein viel geläufigerer und üblicherer als Tastvorstellung. Bei der Berührung eines stumpfen, glatten, rauhen oder spitzen Körpers entstehen psychische Gebilde, welche auf der Zusammensetzung einer ganzen Anzahl gleichzeitig vorhandener Empfindungen beruhen. Nach *Wundt's* Bezeichnung der Komplexe als Vorstellungen dürfte man diese Gebilde als Vorstellungen bezeichnen. Und doch spricht die Sprache von rauhen, glatten, spitzen Empfindungen und nicht von Vorstellungen. Von Geschmacks- und Geruchsvorstellungen spricht man schon gar nicht mehr und Wundt selbst lässt sie unberücksichtigt, da sie fast nur als Empfindungen in Betracht kommen (a. a. O. Bd. II. S. 5). Bei den subjektiven Sinnen ist auch nicht einmal der Versuch gemacht worden, die Empfindungen unter den allgemeinen Namen Vorstellung zu subsumieren, wiewohl man auch hier mit Komplexen und nicht mit Elementen zu thun hat. Die Kompliziertheit des psychischen Gebildes ist eben nicht für die terminologische Wahl ausschlaggebend, sondern der Charakter, wie der Inhalt sich dem Bewusstsein aufdrängt, der auf dem Gebiete der objektiven Sinne bei Empfindung und Vorstellung ein verschiedenartiger ist. Ferner ist bei den subjektiven Sinnen die Reproduktion der Empfindungen noch sehr in Frage gestellt, wie dies aus den Ausführungen des nächsten Kapitels näher zu ersehen sein wird, so dass eine derartige terminologische Zusammenfassung beider Klassen unter eine gemeinsame Bezeichnung ein unzulässiges Vorgreifen der Terminologie vor der Untersuchung wäre. Dies ist ein Grund mehr, die Bezeichnung Vorstellung für durch äussere Reize hervorgerufene psychische Inhalte fallen zu lassen.

Auch die Unterscheidung durch die nähere Bestimmung, wie Anschauungs- und Erinnerungsvorstellung nach *Wundt,* oder wirkliche Vorstellung und Phantasie- oder Gedächtnisvorstellung nach *Stumpf* (Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig, 1873. S. 3.) ist aus diesen Gründen nicht zweckmässig, sondern wir werden eben diejenigen psychischen Gebilde, welche den peripherischen Reiz zu ihrem physiologischen Korrelat haben, durch diejenige Bezeichnung benennen, welche am meisten den Begriff der relativen Einfachheit involviert und den Charakter dieser Klasse psychischer Inhalte sprachlich am besten kennzeichnet, — durch die Bezeichnung Empfindung.

Für die reproduzierte Empfindung ist die Bezeichnung Vorstellung gewählt worden, wie dies auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes war. *Locke* und vielfach auch *Descartes* wandten Vorstellung oder „idea“ als Ausdruck der Bewusstseinsvorgänge überhaupt an, Gefühl und Wille eingeschlossen. *Wolff* dagegen beschränkte die Bedeutung dieses Wortes auf die intellektuellen Vorgänge, während *Hume* auch das Gebiet der Empfindung aus dem Inbegriff der Vorstellung ausschliesst. Die neueren deutschen Psychologen, welche den Unterschied beider psychischen Gebiete ins Auge fassten, trennen ebenso wie *Hume* zwischen Empfindung und Vorstellung und verstehen unter letzterem Ausdruck nur die reproduzierte Empfindung. So ganz besonders *Lotze* (Grundzüge der Psychologie, II. § 1; Metaphysik. 1879. S. 523, 532.) Ebenso sind bei *Fechner* Vorstellungen im Gegensatz zu den „sinnlichen Phänomenen der Empfindungen, Nachbilder und Gemeingefühle“ lediglich die „Erinnerungen, Phantasiebilder und das abstrakte Denken begleitende Schemata“ (Elemente der Psychophysik. II. S. 464). *Helmholtz* beschränkt ebenfalls den Namen Vorstellung auf das Erinnerungsbild (von Gesichtsobjekten), welches von keinen gegenwärtigen sinnlichen Empfindungen begleitet ist (Physiologische Optik. S. 435). Empfindung ist demnach in dieser Untersuchung die psychische Wirkung des peripherischen Reizes, Vorstellung aber die Reproduktion der Empfindung bei Abwesenheit des Reizes mittelst unserer Einbildungskraft.

4. Kapitel.

Ueber die Reproduktion der Empfindungen.

Von ausschaggebender Bedeutung für die Beurteilung unseres Problems ist die Frage über die Reproduktion der Empfindungen überhaupt.

Betrachten wir die Empfindungen nach ihrer Reproduktionsfähigkeit, so ergiebt sich, dass nicht alle Empfindungen in gleichem Grade reproduzierbar sind, sondern dass die Reproduktion von der Modalität des Sinnes und dem Charakter der Empfindung abhängt. Die Empfindungen zeichnen sich durch ihre Qualität, Intensität und ihren Ton oder das sinnliche Gefühl aus. Einige Anhänger der Herbartschen Schule haben zwar das sinnliche Gefühl als den Ton der Empfindung mit der Empfindung selbst verschmolzen und von dem eigentlichen Gefühl als völlig verschieden getrennt (Volkmann, Psychologie, 2. Aufl. S. 236; Nahlowsky, Das Gefühlsleben, S. 27). Diemoderne Psychologie aber fasst den Ton als sinnliches Gefühl auf und weist ihm der Qualität und Intensität gegenüber eine weit höhere Selbständigkeit und Variabilität zu. Den verschiedenen Sinnen kommt das sie begleitende Gefühl in verschiedenem Grad zu, ebenso wie es auch andererseits von der Intensität der Empfindung abhängig ist. Das sinnliche Gefühl schwankt zwischen zwei Gegensätzen, zwischen Lust und Unlust. Beide sind qualitative Zustände, welche durch einen Indifferenzpunkt übergehen, und deren jeder einerseits die verschiedenen Intensitätsstufen durchlaufen und andererseits in den mannigfaltigen qualitativen Nüancen vorkommen kann (Wundt, A. a. O. 508—10; S. auch Wundt: Grundzüge, § 5, 6). Demgegenüber behauptet *Külpe*, dass das Gefühl nur die zwei Qualitäten Lust und Unlust hat. Er bestreitet die Theorie, wonach jeder Empfindungsqualität eine besondere Gefühlsqualität beizulegen sei (Psychologie, § 36). Wie dem auch sei, zeugt die Thatsache, dass das sinnliche Gefühl durch einen Indifferenzpunkt übergeht, dafür, dass das sinnliche Gefühl der Qualität und Intensität der Empfindung gegenüber mehr oder weniger unabhängig ist.

Es fehlt auch nicht an empirischen Beweisen, dass das Gefühl ein selbständiges Element der Empfindung darstellt. Der durch einen Reiz verursachte Schmerz bedarf längerer Zeit zu seinem Entstehen, als die eigentliche Empfindung; Empfindungen können ohne dasjenige Gefühl entstehen, das unter anderen Verhältnissen dem Reize entsprechen würde und umgekehrt (Höffding. Psychol. S. 306). Die Behauptung Horwicz's, wonach bei heftigen Reizen, z. B. bei der Verbrennung der Haut durch schmelzendes Siegellack, das Schmerzgefühl deutlich der Tastempfindung vorausgehe (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. III. S. 129, 308, 342), bildet eine Ausnahme von den Aussagen der meisten Forscher, welche den entgegengesetzten Standpunkt einnahmen. So behauptet *E. H. Weber*, dass bei starken Temperaturreizen die Schmerzempfindung sehr spät eintritt, so dass sie der Tastempfindung erst nach einer verhältnismässig langen Zwischenzeit nachfolgt (Tastsinn und Gemeingefühl. Handwörterbuch der Physiologie. III. 2. S. 569 ff.). Das Aehnliche hat *Brau* bei starken Druckreizen beobachtet (ib. 566). Auch Wundt nimmt eine Verschiedenheit der Leitung an (a. a. O. 114, 410, 544).

Nach Külpe hat man gefühlsfreie Empfindungen, ebenso wie empfindungsfreie Gefühle (a. a. O. § 34). Auch die stärkste Reizung lässt sich gefühlsunbetont ausführen (ib. § 36. 5).

Die Richtung der Aufmerksamkeit auf ein Gefühl schwächt dasselbe bedeutend ab, während doch die Empfindung beharrt, wenn auch im abgeschwächten Zustand. Der Schmerz, den der sinnliche Eindruck an sich verursacht, kann unterdrückt werden durch die Lust am Beobachten, durch intensives Aufmerken, und zwar nicht bloss durch Aufmerken auf anderes, sondern auch auf diesen Schmerz selbst, d. h. auf Beziehungen, Unterschiede, Verhältnisse, als deren Glied er erscheint (Stumpf, Tonpsychologie. Bd. II. § 22). Nach Külpe ist die Richtung der Aufmerksamkeit auf ein sie begleitendes Gefühl gleichbedeutend mit einer Ablenkung der Aufmerksamkeit von der Empfindung. Da aber das Gefühl in einer gewissen Abhängigkeit von der Empfindung steht, so wird durch die Ablenkung der Aufmerksamkeit die Empfindung undeutlicher, weniger lebhaft und damit erleidet auch das von solchen Eigenschaften der Empfindung abhängige Gefühl entsprechende Veränderungen (a. a. O. § 39. 2). Während aber das Gefühl dabei völlig verschwinden kann, bleibt doch die Empfindung trotz ihrer Abschwächung bestehen.

Ebenso wirken hemmend auf das Gefühl die Erwartung, die Gewöhnung und die Ermüdung.

Die Selbständigkeit des Gefühls der Empfindung gegenüber ist aber bei den verschiedenen Sinnen eine verschiedenartige. Die Gefühlselemente kommen den verschiedenen Sinnen in verschiedenem Grade zu.

Die Sinnesgebiete lassen sich in eine Reihe ordnen, so dass an einem Ende die Gefühlselemente, an dem andern die Empfindungselemente oder Erkenntniselemente überwiegen. Gefühlselemente herrschen hauptsächlich bei der Gemeinempfindung vor. Die Gemeinempfindung ist als solche nur sehr wenig lokalisiert und giebt sich dem Bewusstsein vorzüglich in Form des Lebensgefühls kund. Die Gemeinempfindungen bilden ein Chaos, welches sein Gepräge nur durch die von ihnen hervorgerufenen Gefühle des Wohl- oder Unwohlbefindens erhält. Das Gemeingefühl wird von inneren Empfindungsreizen hervorgerufen und trägt ausschliesslich einen subjektiven Charakter. Die Reizbarkeit der inneren Organe ist durchweg eine stumpfere, es entstehen in ihnen deutliche Empfindungen, entweder überhaupt nur unter abnormen Verhältnissen, infolge pathologischer Reize, oder die im normalen Zustande der Organe vorhandenen sind so schwach, dass sie der Beobachtung um so leichter entgehen, als sie in ihrer Qualität und Intensität wenig verschieden sind (Wundt, a. a. O. 1887. Bd. I. S. 291). Bei den Gemeinempfindungen überwiegt also das Gefühlselement vor den Empfindungselementen.

Von den Gemeinempfindungen hat sich der Tastsinn besonders entwickelt und ist mehr oder weniger selbständig geworden. Man unterscheidet zwei Klassen von Tastempfindungen: Druck- und Temperaturempfindungen. Hier geht nicht mehr die Empfindung ganz in den Gefühlselementen auf, sondern ist als solche im Komplex zu erkennen und ist auch an Qualitäten reicher. Je nach der Verschiedenheit des die Druckempfindung verursachenden Gegenstandes oder Mediums bekommen wir auch eine qualitativ verschiedene Empfindung. Ob aber diese verschiedenen Druckempfindungen des Spitzen, Stumpfen, Glatten etc. als qualitativ verschiedene Empfindungen anzusehen seien, oder ob es sich hier nicht vielmehr um eine und dieselbe Druckempfindung handle, die uns teils in ihrer Stärke, teils in ihrer räumlichen Verteilung, teils in ihrem zeitlichen Verlauf mannigfache Unterschiede bietet, lässt Wundt übrigens un-

entschieden (a. a. O. 393 ff.). Bei den Temperaturempfindungen unterscheidet Wundt zwei Qualitäten, die Wärme- und Kälteempfindung; jede dieser Qualitäten ist nur intensiver Veränderungen fähig (ib). Bei geringen Reizen sind beim Tastsinn die Empfindungen von den Gefühlen leicht erkennbar, ja erstere herrschen sogar vor, ebenso wie die bezüglichen Gefühle sich auch von dem allgemeinen Gefühl organischen Wohl- oder Uebelbefindens deutlich unterscheiden.

Beim Geschmackssinn haben wir eine grössere Anzahl von Qualitäten zu unterscheiden, nach der gewöhnlichen Ansicht vier, nach Wundt sogar sechs Qualitäten (a. a. O. 411, 2). Da nun dieser Sinn der Ernährungsfunktion untergeordnet, also mit der Gemeinempfindung verbunden ist, so ist hier keine Trennung zwischen Empfindung und Gefühl möglich; beide verschmelzen vielmehr zu einem innigen Komplex mit einem merklichen Ueberwiegen der Gefühlselemente. Die Gefühle treten aber beim Geschmackssinn nicht mit einer solchen Intensität auf, wie bei dem Gemeingefühl.

Der Geruchssinn bietet eine bedeutend grössere Anzahl unterscheidbarer Empfindungen, für welche aber die Sprache keine besonderen Bezeichnungen hat. Ebensowenig sind wir imstande, die einzelnen Qualitäten in bestimmte Beziehungen zu einander zu bringen (ib. 413 ff.). Auch dieser Sinn ist mit der Gemeinempfindung noch stark verknüpft, namentlich bei Tieren. Beim Menschen hat er sich von der Gemeinempfindung und dem Lebensgefühl mehr herausdifferenziert. Er kann sich aber in viel höherem Mass als der Geschmack vom Instinkt und Lebensgefühl losmachen und die Quelle ästhetischen Wohlgefallens werden. Beim Geruchssinn sind aber auch die Empfindungen mit den Gefühlen zu einem Komplex verwachsen, wenn auch die Gefühle in einer noch geringeren Intensität auftreten, als beim Geschmackssinn.

Die niederen Sinne zeichnen sich also durch das Ueberwiegen der Gefühlselemente aus. Sie sind weniger lokalisiert und es haften an ihnen nur wenige Qualitäten. Dagegen scheinen die höheren Sinne, das Gesicht und das Gehör, fast ganz von dem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Lebensgefühl emancipiert zu sein, wiewohl sie ursprünglich mit ihm verknüpft waren. Die Licht- und Schallreize greifen nicht direkt und heftig ein und sind somit vom Lebensgefühl unabhängig. Die Empfindungen sind bei den höheren oder objektiven Sinnen, wie sie auch genannt werden, von den Gefühlen

getrennt und verschmelzen nicht zu einem einheitlichen Komplex, wie bei den niederen Sinnen. Auch sind die die höheren Sinne begleitenden Gefühle von viel geringerer Intensität und schon mehr ästhetischer und physiologischer Natur, — sie erwecken nicht ausgesprochene Lust- oder Unlustgefühle, sondern Stimmungen, welche gleichsam Schattenbilder von Lust oder Unlust sind. Viele Empfindungen der objektiven Sinne sind in Bezug auf das Gefühl überhaupt indifferent und erwecken weder Lust noch Unlust, wie dies aus den folgenden Betrachtungen zu ersehen sein wird. *Wundt* nennt den Gefühlston der höheren Sinne einen objektiven; das Gesicht ist objektiver als das Gehör, bei dem das Bewusstsein ebensowohl die Gefühlstöne auf äussere Vorstellungen bezieht, als zum Ausdruck seiner eigenen inneren Zustände oder auch der Rückwirkung des Innern auf äussere Vorstellungen benutzen kann (a. a. O. 531 ff.).

Auf dem Gebiete des Gehörssinnes sind zumeist die Töne noch mit Gefühlen objektiver Art verbunden, wiewohl es hier schon nicht mehr an indifferenten Empfindungen fehlt. Die hohen Töne wirken erheiternd und erregend, die tiefen verstimmend und Sehnsucht erzeugend. Die mittleren Tonhöhen sind Vertreter der einfachen gleichmütigen Stimmung; sie können also als indifferente aufgefasst werden. Der Gegensatz zwischen Lust und Unlust ist dabei beinahe bis zum Verschwinden ermässigt, nur eine schwache Beziehung bleibt noch darin erhalten, dass der ernste Charakter der tiefen Klänge an ein Unlust-, der erregende Charakter der hohen Töne an ein Lustgefühl erinnert (ib. § 18—26). Einen noch objektiveren Charakter hat der Gesichtssinn. Hier sind die Empfindungen von den sie begleitenden Gefühlen völlig unabhängig, während die Gefühle selbst schon einen ganz objektiven Charakter an sich haben und ästhetisch wirken. *Göthe* teilte die Farben in positive und negative, *Fechner* in aktive und rezeptive ein. Die aktiven Farben, nämlich Purpur, Rot, Orange, Gelb haben einen stimulierenden Einfluss, regen zur Thätigkeit und Bewegung an. Die rezeptiven Farben, unter welche die blauen zu rechnen sind, wirken dämpfend und hemmend und treiben nicht zur Thätigkeit nach aussen an.

Nach *Wundt* hängt der Gefühlston der Lichtempfindung vom Farbenton, von der Lichtstärke und Sättigung ab. Weiss ruft Heiterkeit und Freude, Schwarz Ernst und Würde hervor. Zwischen beiden schwebt das Grau als Ausdruck einer zweifelhaften Gemütslage. Bei den reinen Farben befinden sich die Gegensätze des Gefühls auf

den gegenüberliegenden Hälften des Farbenkreises (Gelb, Blau), das Purpur und Grün vermitteln die Uebergänge zwischen beiden Gefühlsseiten. Unter den Hauptfarben bilden, wie auch nach *Göthe,* Blau und Gelb die grössten Unterschiede des Gefühls. Das zu Gelb komplementäre Violett hat etwas von der aufregenden Stimmung des Rot an sich. Grün hält die Mitte zwischen Gelb und Blau, es ist die Farbe der ruhig heiteren Umgebung und wird als Umgebung am leichtesten ertragen. Rot ist die Farbe energischer Kraft, bei grosser Lichtstärke hat es einen aufregenden Charakter, bei geringer Lichtstärke den Charakter der Würde und des Ernstes; noch vollständiger nimmt es diesen Charakter im Purpur an, wo es zu Blau übergeht. Violett hat einen düsteren und unruhigen Zug, entsprechend seiner Verwandtschaft zu Rot und Blau, so auch teilweise Indigoblau. Durch die Beimengung der Helligkeit oder Verminderung derselben entstehen Modifikationen des Gefühls, die sich im allgemeinen als eine Kombination der Wirkung des reinen Weiss und Schwarz mit derjenigen der betreffenden Farbe betrachten lassen. Grün, als in der Mitte liegend zwischen Rot und Blau, enthält die Stimmung des Gleichgewichts zwischen Erregung und Ruhe. Viel gleichgiltiger ist schon das Braun und völlig verloren gegangen ist der Gefühlston der Farbenwelt im Grau (Wundt, a. a. O. § 18—26).

Die Zahl der unbetonten Empfindungen auf dem Gebiete des Gesichtssinnes ist schon eine sehr beträchtliche. Jede Mischung einer aktiven mit einer rezeptiven Farbe giebt eine unbetonte Farbenempfindung. So entsteht das beinahe indifferente Grau aus der Mischung der komplementären Farben, welche sich im allgemeinen als aktive und rezeptive gegenüberstehen. Auch diejenigen Farben, welche den Uebergang zwischen den aktiven und rezeptiven Farben vermitteln, sind wenig gefühlsbetont. So das Grün, welches den Uebergang zwischen Gelb und Blau bildet, und das Violett, welches zwischen Blau und Purpur vermittelt. Grün erzeugt den Eindruck kräftiger Ruhe, ohne die Kälte des Blau und ohne die starke Anregung des Rot. Violett hat bald mehr vom Ernst des Blau, bald mehr von der Lebhaftigkeit des Rot (Höffding, a. a. O. § 18).

Wir sehen also, dass neben der Qualität und Intensität der Empfindung noch ein variables Element vorhanden ist, die Betonung oder das sinnliche Gefühl. Dieses variable Element ist sowohl von dem Sinnesgebiet als auch von der Qualität und Intensität der Empfindung abhängig. In den niederen Sinnen kommt das sinnliche

Gefühl sehr scharf zum Ausdruck, während die Qualitäten der Empfindung selbst weniger sind. Im Gemeingefühl überwiegt so sehr das Gefühl, dass die Empfindung bis zur Unkenntlichkeit zurücktritt. Aber auch im Geschmacks- und Geruchssinn sind noch die Empfindungen mit den Gefühlen zu einem einheitlichen Komplex verschmolzen, dagegen tritt das sinnliche Gefühl bei den objektiven Sinnen, beim Gehörs- und Gesichtssinn, fast bis zum Verschwinden zurück. Diese Sinne zeichnen sich denn auch durch ihre qualitative Mannigfaltigkeit aus, während andererseits das Gefühl selbst unter gewöhnlichen Verhältnissen nur noch ein Schattenbild des Gefühls ist und höchstens eine Stimmung hervorruft, welche an das Lust- oder Unlustgefühl erinnert.

Betrachten wir die Reproduktionsfähigkeit der verschiedenen Sinne, so ersehen wir leicht, dass dieselbe im engen Zusammenhang mit dem sinnlichen Gefühl steht. Diejenigen Sinne, bei welchen das sinnliche Gefühl überwiegt, sind am schwersten oder gar nicht mehr reproduzierbar; dagegen steigt die Reproduktionsfähigkeit in dem Masse, als man sich den objektiven Sinnen nähert. Dies ist von vielen bereits beobachtet worden. So führt *Münsterberg* aus: „Je mehr bei der Wahrnehmung bestimmter Empfindungen die Qualität zurücktrat hinter dem Gefühlston, desto weniger sind wir fähig, jene Empfindungskategorien ins Gedächtnis zurückzurufen“ (a. a. O.).

Dass die Empfindungen der objektiven Sinne mit Leichtigkeit reproduziert werden, ist von sämtlichen Psychologen bereits beobachtet worden, wie dies aus der historischen Uebersicht zu ersehen ist. So führt *Chr. Wolff* aus, dass wir uns die Gesichtsempfindungen und Worte leichter, sowie klarer vorstellen, als die unartikulierten Töne, Gerüche, Geschmäcke und die Tastempfindungen (a. a. O. § 103). Welcher von den beiden objektiven Sinnen in Bezug auf die Leichtigkeit der Reproduktion den Vorzug hat, ist noch eine Frage, welche der Untersuchung harrt. Die Frage wird wohl einer Entscheidung näher gerückt werden, wenn es entschieden werden wird, bei welchem Sinne die Hallucinationen leichter vorkommen, was ebenfalls noch ein fraglicher Punkt ist (Volkmann, a. a. O. II. § 104). Im allgemeinen walten hier individuelle Verschiedenheiten ob, und die Uebung ist sicherlich dabei ausschlaggebend. So schrieben einige an Galton, sie hätten gar keine eigentlichen Gesichtsvorstellungen, während bei anderen die Reproduktionsfähigkeit eine äusserst starke war. *Dugald*

Stewart hält ebenso wie Wolff die Gesichtsempfindungen für reproduzierbarer als die Töne und Empfindungen der niederen Sinne.

Dagegen halten *Lotze* und *Stumpf* die Tonempfindungen für am leichtesten reproduzierbar. Die Tonvorstellungen haben nach Stumpf eine grössere Lebhaftigkeit und Fülle, als die Erinnerungen aller andern Sinne (Tonpsychologie. I. S. 281, 2). Auch Lotze hält die Tonempfindungen für reproduktionsfähiger, wobei ihm Stumpf nur in der zu allgemeinen Fassung nicht zustimmt, da es immer genug Ausnahmen giebt. Bei der Reproduktion der Gesichtsempfindungen versagt uns die Einbildungskraft in ungleich weiterem Masse, als bei der der Töne, welche mit allen ihren Feinheiten reproduziert werden können (Medizinische Psychologie. S. 480). Lotze erklärt die Bevorzugung des Gedächtnisses für Tonempfindungen aus den begleitenden Muskelempfindungen, worin ihm aber Stumpf nicht beistimmt (a. a. O. § 9 und S. 282).

Nach *Stumpf* stellen sich beim Gehör im gesunden Zustande die reproduzierten Töne mit der grössten Leichtigkeit und Lebhaftigkeit ein: von Gehörsvorstellungen wird man am meisten geplagt. Tonvorstellungen leben fortwährend in der Psyche, während in der Umgebung nur Geräusche sind. Stumpf führt auch die ähnliche Aussage *Herbarts* an, der selbst ein vorzüglicher Klavierspieler war (Herbart: Psychologie als Wissenschaft. II. 1825, S. 508).

Nach *Stumpf* sind die Töne auch der längsten Dauer im Bewusstsein fähig. Die Gesichtsempfindungen bleiben hierin hinter den Tönen zurück. Auch ist die Grenze zwischen lebhaften Phantasievorstellungen und schwachen Empfindungen bei keinem Sinne schwerer zu ziehen, als beim Gehörssinn (a. a. O. S. 283. Vgl. § 15, 3).

Nach *Wundt* ist der Gesichtssinn, wie bereits erwähnt, objektiver als der Gehörssinn, bei dem das Bewusstsein die Gefühlstöne ebensowohl auf äussere Vorstellungen beziehen, als zum Ausdruck seiner eigenen inneren Zustände oder auch der Rückwirkung des Innern auf äussere Vorstellungen benutzen kann (a. a. O. S. 531, 2). Der Gehörssinn hat demnach noch einen subjektiven Anstrich und steht in grösserem Zusammenhang mit dem Gemeingefühl, als der Gesichtssinn. Da nun aber das Gemeingefühl, mit welchem die ursprüngliche Tonempfindung verknüpft war, oft und leicht wiederkehrt, so entsteht daraus ein Faktor mehr für die leichte Reproduktionsfähigkeit des Tonsinnes.

Dies steht im Einklang mit Stumpfs Ausführungen über den Konnex des Tonsinns mit dem Gemeingefühl. Nach *Stumpf* steht unter den Erscheinungen der Hypermnesie obenan das Tongedächtnis. Aber nicht durch die Hilfe der Muskelgefühle wird das Tongedächtnis gefördert, sondern einerseits durch die besondere Lebhaftigkeit und Dauerhaftigkeit der Tonvorstellungen im Bewusstsein, andererseits durch die vorzügliche reproduktive Kraft des Gemeingefühls. Stumpf führt dabei eine Selbstbeobachtung Henles an, wonach die Tonerinnerungen einer 24-stündigen Periodicität unterworfen sind (Anthropologische Vorträge, 2. Heft. 1880. S. 41). Stumpf nimmt an, dass der periodisch wiederkehrende Zustand des Nervensystems diesen Einfluss auf die Reproduktion des Vergessenen durch Vermittelung des Gemeingefühls ausübt. Und ebenso wie die Hypermnesie durch die Aehnlichkeit des Gemeingefühls mit einem früheren entsteht, ist Amnesie durch die gänzliche Neuheit des augenblicklichen Gemeingefühls bedingt (a. a. O. S. 285 ff.).

Der Gehörssinn scheint danach, wiewohl er weniger objektiv ist als der Gesichtssinn, eine grössere Reproduktionsfähigkeit zu haben als jener. Der spezifische, subjektive Charakter dieses Sinnes, vielleicht auch die Unterstützung desselben durch die Muskelbewegungen und sein innerer Konnex mit dem Gemeingefühl, verleihen ihm eine grössere Reproduktionsfähigkeit als jedem andern Sinne.

Aus der Betrachtung über die Reproduktionsfähigkeit der Empfindung ergiebt sich, dass bei der Frage über den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung es sich hauptsächlich um Empfindungen zweier Modalitäten handelt, um Gesichts- und Gehörsempfindungen, zu welchen man vielleicht noch die Tastempfindungen geringer Intensität hinzurechnen könnte. Die Empfindungen der übrigen Sinne werden in so unvollkommener Weise und in so exceptionellen Fällen reproduziert, dass eine Untersuchung über den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung bei diesen Sinnen vorläufig ausgeschlossen werden muss. Ob man sich wirklich einen angenehmen Geschmack vorstellen kann, ist im allgemeinen sehr fraglich. Jedenfalls hat man nicht gehört, dass ein Gastronom von diesem Mittel, sich Lustgefühle zu verschaffen, Gebrauch gemacht hätte.

Noch weniger reproduzierbar sind die übrigen subjektiven Sinne und völlig irreproducibel sind die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle.

welche mit Empfindungen verknüpft sind. Auf diese Irreproducibilität des sinnlichen Gefühls, namentlich des Schmerzes, haben bereits Locke, Lotze, Volkmann und andere hingewiesen, wie aus der historischen Uebersicht zu ersehen ist.

Oft hat es zwar den Anschein, als ob wir wirklich Unlustgefühle reproduzieren könnten, so dass auch bei vielen Psychologen von der Reproduktion der Unlustgefühle die Rede ist. Die Vorstellung eines eckelhaften Geschmacks genügt oft, um Uebelkeit hervorzurufen, die Erinnerung an eine verhasste Person kann unseren Zorn wieder aufwallen. Diese Thatsachen sind öfters als Beispiele für die Reproduktion des Unlustgefühls angeführt worden. Hier liegt aber bei näherem Zusehen eine Täuschung zu Grunde. Beim Entstehen des Zorns durch die Vorstellung handelt es sich überhaupt nicht um ein sinnliches Gefühl, ebensowenig um eine Reproduktion des Unlustgefühls, sondern der Zorn entstand thatsächlich als ein ursprüngliches Gefühl. Hier ist nicht aus vorgestelltem Zorn wirklicher Zorn, wie etwa aus einem vorgestellten C ein C von geringerer Intensität entstanden, sondern eine Vorstellung wurde hier zum Anlass für die Entstehung eines wirklichen Gefühls, das in der Psyche auch sonst gelebt hat und immer der Auflebung fähig war. Die Vorstellung fremden Zorns und Hasses dagegen lässt uns ganz indifferent. Das sinnliche Gefühl scheint auch reproduziert zu werden, indem die Empfindungen reproduziert werden, in welchen es seinen Sitz hatte und so uns in die Sphäre der Unlustgefühle versetzte, die das sinnliche Gefühl damals umgab (Volkmann, a. a. O. § 81).

Dass Uebelkeit bei der Vorstellung eines eckelhaften Geschmacks entsteht, hat seine Ursache hauptsächlich darin, dass die Vorstellung, welche mit dem Glauben an die objektive Wirklichkeit derselben verknüpft ist, für den Moment auch die entsprechenden abwehrenden Reflexbewegungen hervorruft, welche zum Uebelkeitsgefühl Anlass geben. Vielleicht dass in diesen Fällen die Theorie von *Lange* und *James*, welche die allgemeine Ansicht von der Entstehung der Gemütsbewegungen aus den Gefühlen auf den Kopf stellt und letztere vielmehr als Wirkung von ersterer betrachtet, eine Berechtigung hat. Bei der Reproduktion von Lust- und Unlustgefühlen scheint es wirklich, dass in den Fällen, wo sie reproduziert werden, sie sich nur als Folge der ihnen korrespondierenden organischen Bewegungen einstellen, an und für sich dagegen sind sie irreproducibel.

Fassen wir unsere Ausführungen zusammen, so ergiebt sich, dass nur die höheren Sinne der Reproduktion fähig sind, während die niederen Sinne unter gewöhnlichen Umständen nicht reproduziert werden. Diese Reproduktionsfähigkeit der Empfindungen ist von dem Verhältnis des Erkenntnis- zum Gefühlselement der Empfindung abhängig. Je weniger letzteres in der Empfindung vorherrscht, desto leichter wird dieselbe reproduziert, so dass die Reproduktionsfähigkeit einer Empfindung ihrem Gefühlston umgekehrt proportional ist. Das sinnliche Gefühl selbst ist als solches vollends irreproducibel. Daraus ergiebt sich auch unmittelbar der fundamentale Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung, indem letztere unbetont ist und aus reinen Erkenntniselementen besteht.

5. Kapitel.

Qualitative Gleichheit zwischen Empfindung und Vorstellung.

Nachdem nun das Grenzgebiet der Untersuchung auf die zwei objektiven Sinne, als die unter gewöhnlichen Verhältnissen der Reproduktion zugänglichen, beschränkt worden ist, können wir nunmehr zur Untersuchung der eigentlichen Frage selbst übergehen. Aus der historischen Uebersicht ist zu ersehen, dass neben der vorherrschenden Auffassung, wonach der Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung ein gradueller ist, noch eine andere Ansicht besteht, welche den Unterschied als einen inhaltlichen auffasst. Als Hauptvertreter dieser Ansicht dürfte man *Locke* und *Reid* ansehen. Auch der Psychiater *Meynert* fasst den Unterschied als einen inhaltlichen und absoluten auf (Psychiatrie. Wien. 1884. S. 3).

Die Verteidiger des inhaltlichen Unterschieds sind zu dieser Annahme nicht zum wenigen dadurch verleitet worden, dass sie sich über die Reproduktion der Empfindungen nicht klar geworden sind. Aus der Thatsache, dass der Schmerz in der Reproduktion, nicht mehr Schmerz, sondern nur ein Wissen um den Schmerz ist, schlossen sie, dass die Empfindung in der Vorstellung inhaltlich verändert wird. Der Irrtum liegt darin, dass sie den Schmerz als reproducibel annehmen, während es sich thatsächlich um gar keine Reproduktion desselben in der Vorstellung handelt. In der Vorstellung stellt sich alles in der Form der Erkenntnis dar; was die Natur der Vorstellung erhalten hat, das hat zugleich einen objektiven Charakter erhalten und den subjektiven Zug ganz eingebüsst. In der Vorstellung erhält alles den Charakter des Wissens um den ursprünglichen Bewusstseinsinhalt. Ein reproduziertes Gefühl ist ein Wissen um das Gefühl. Wenn wir uns ein Wollen vorstellen, so haben wir in der Seele nicht ein thatsächliches Wollen, sondern nur eine Erkenntnis, eine intellektuelle Erinnerung, dass wir gewollt haben. Und dasselbe gilt auch von den subjektiven Sinnen und dem Schmerz; auch sie werden nicht wieder reproduziert, sondern gehen in die Form der objektiven Erkenntnis *um* sie über.

Neben Reid und Locke hat in der Neuzeit *H. Cornelius* den Versuch gemacht, den Unterschied als einen inhaltlichen hinzustellen. In der weitern Untersuchung wird es sich zeigen, dass die Einwände,

welche er gegen die Annahme eines graduellen Unterschieds macht, auf einem teilweisen Uebersehen des wirklichen Sachverhalts beruhen, während die Schwierigkeiten sich durch die Annahme des graduellen Unterschiedes leichter erklären lassen, als durch die Annahme des inhaltlichen. Auch H. Cornelius muss sich auf das stärkste Argument, auf die Irreproducibilität des Schmerzes und der stark betonten Empfindung, berufen und statuiert daraus einen inhaltlichen Unterschied.

Die entgegengesetzte Ansicht, wonach der Unterschied ein gradueller ist, und welche von den meisten Psychologen, von Aristoteles bis auf Stumpf, geteilt worden ist, ist so allgemein gehalten, dass sie wohl einer weitern Prüfung und Untersuchung bedarf, damit sich aus ihr für die Erkenntnis etwas wirklich fruchtbares ergebe. Der graduelle Unterschied ist von den verschiedenen Autoren als Stärke, Lebhaftigkeit, Klarheit, Deutlichkeit näher bestimmt worden, während *Meinong* den graduellen Unterschied von dem Inhalt auf die Intensität des vorstellenden Aktes selbst verlegt. Diese Ausdrücke sind aber so unbestimmt, dass sie von den verschiedenen Forschern verschiedenartig gedeutet wurden. *Hume* lässt den Ausdruck „Lebhaftigkeit" unbestimmt; *Volkmann* versteht unter Lebhaftigkeit den Gefühlston und wahrscheinlich indentifiziert auch *Lotze* die Lebhaftigkeit mit dem Ton, indem er von dem Gefühl des „lebendigen" Ergriffenseins spricht, das der Vorstellung abkommt. Dagegen versteht Meinong unter Lebhaftigkeit die Intensität des vorstellenden Aktes.

Das Merkmal der Stärke ist nicht minder unbestimmt, als das der Lebhaftigkeit. Bedenkt man, dass auf dem Gebiete des Gesichtssinnes Intensitätsunterschiede unabhängig von qualitativen Unterschieden ganz verneint werden, so ersieht man, dass dieses Merkmal in dieser seiner allgemeinen Fassung über den thatsächlichen Sachverhalt nur wenig belehren kann und selbst noch einer Analyse bedarf. Auch das Merkmal der Klarheit bedarf einer näheren Bestimmung. Auf dem Gebiete der Empfindung versteht man unter Klarheit beim Gesichtssinn die Reinheit des Farbentons; dies fällt aber entweder mit der Intensität zusammen oder mit der Qualität, nach Ansicht derer, welche zwischen Stärke und Qualität beim Gesichtssinn nicht unterscheiden. Auf dem Gebiete des Gehörs würde Klarheit die Reinheit des mit anderen Tönen nicht vermengten Tones bedeuten. Demnach dürfte ein vorgestellter Ton mit anderen Tönen im höheren Grade vermengt sein als ein empfundener, was

doch jeder Erfahrung widerspricht. Der vorgestellte Ton ist vielmehr von der Beimengung mit anderen Tönen immer freier, so dass nach dieser Bestimmung der Klarheit die Vorstellung klarer wäre als die Empfindung. Es wird augenscheinlich unter Klarheit nicht die Klarheit des vorgestellten Inhalts, sondern die des vorstellenden Aktes verstanden. Jedenfalls bedarf dieser Ausdruck einer näheren Bestimmung und ist nicht ohne weiteres verständlich.

Es ist also zu ersehen, dass die landläufige Bezeichnung des Unterschieds zwischen Empfindung und Vorstellung, als eines graduellen, nur ein allgemeiner Ausdruck ist, welcher sich bei einer tieferen Untersuchung als mangelhaft und gleichsam nichtssagend erweist. Auch wird die weitere Untersuchung noch weitere Unterscheidungsmerkmale zwischen Empfindung und Vorstellung ans Tageslicht bringen, welche in der Bezeichnung gradueller Unterschied nicht mit einbegriffen sind.

Die Psychologie muss überhaupt darauf verzichten, die Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale zwischen Empfindung und Vorstellung durch ein einziges bestimmtes Wort ausdrücken zu wollen. Will man aber für die Zwecke der zusammenfassenden begrifflichen Erkenntnis den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung durch einen einzigen Ausdruck fixieren, so wird man sich an die allgemeinsten Ausdrücke halten müssen und die Prädikate: qualitativ und quantitativ wählen. Damit wird denn auch die Mannigfaltigkeit der Terminologie: absoluter, inhaltlicher, Wesens-, Intensitäts-, Stärkeunterschied beseitigt, an deren Stelle die Ausdrücke qualitativer und quantitativer Unterschied treten.

Das Hauptargument für die qualitative Verschiedenheit zwischen Empfindung und Vorstellung war, wie oben bereits erwähnt, die Thatsache, dass vorgestellter Schmerz sich von empfundenem absolut unterscheidet. Nachdem nun dies aber auf die Irreproducibilität des Schmerzes, sowie der sehr intensiven Empfindung zurückgeführt worden ist, steht nunmehr nichts im Wege, qualitative Gleichheit zwischen Empfindung und Vorstellung anzunehmen, wie sie auch den meisten Psychologen erschienen ist und wie sie sich auch von vornherein aufnötigt. Die Unterscheidung zwischen Empfindung und Vorstellung beginnt erst beim entwickelten Bewusstsein. Das beginnende Bewusstsein hält die Vorstellung für ebenso wirklich wie die Empfindung. Noch das Kind und der wilde Mensch vermengen oft ihre Träume mit den wahren Erlebnissen. Erst ein entwickeltes

Selbstbewusstsein lernt die Vorstellungen von den Empfindungen trennen und zwar erst nach langen harten Erfahrungen (Wundt, a. a. O. II. S. 2).

An die Vorstellung ist ebenso wie an die Empfindung der Glaube an ihre objektive Wirklichkeit geknüpft, und beide haben die gleiche Tendenz, uns zu entsprechenden praktischen Handlungen zu veranlassen. Nur darum, weil die Vorstellung von kurzer Dauer ist und von umgebenden Wahrnehmungen korrigiert wird, gelangt sie nicht zu einem bestimmenden Einfluss auf unser Verhalten. Wo diese korrigierenden Eindrücke fehlen, wie im Traum und hypnotischen Zustand, wo die Auffassungsfähigkeit für andere Wahrnehmungen ausgeschaltet wird, veranlassen uns auch die Vorstellungen zu denselben Handlungen wie die Empfindungen.

Bei jeder Empfindung, und da wir keine reinen Empfindungen haben, so bei jeder Wahrnehmung, sind Empfindungs- und Vorstellungselemente mit einander verschmolzen, welche das Bewusstsein nicht voneinander zu trennen vermag. Jede gegebene Empfindung wird unwillkürlich durch Vorstellungselemente ergänzt und erweitert, wodurch erst eine inhaltsreiche Wahrnehmung entsteht. Wenn wir einen uns bekannten Gegenstand erblicken, so erfassen wir doch im ersten Moment nur einige Eigenschaften des Gegenstandes, erkennen aber sofort den Gegenstand, als dem Bewusstsein bekannt, wieder: wir supplieren eben die anderen Eigenschaften dergestalt, dass wir sie bei der Wahrnehmung der sichtbaren Eigenschaften aufzufassen glauben. In diesem Komplex erscheinen die Vorstellungselemente dem Bewusstsein als Empfindungselemente. Eine und dieselbe Sache wird von verschiedenen Menschen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Augen angesehen, wobei die dabei hervortretenden Verschiedenheiten weit weniger durch die Augen, als durch die Erfahrung des Subjekts bestimmt sind. In solchem Falle hat man es mit einem Komplex zu thun, welcher zu einem Teil Empfindungen, zum andern Teil Vorstellungen enthält, die aber für einen Komplex von Empfindungen gehalten werden. Der Irrtum mag teilweise in der Schwierigkeit der Analyse seinen Grund haben, aber diese Schwierigkeit spricht eben gegen die Annahme eines qualitativen Unterschiedes.

Die Thatsache, dass wir uns überhaupt erlebter Empfindungen wieder erinnern, dass wir einen Empfindungsinhalt im Geiste abbilden können, spricht von vornherein dafür, dass hier qualitative Ueber-

einstimmung besteht. Empfindung und Vorstellung ordnen sich zu zusammengesetzten Paaren, deren Relation auf ihrer qualitativen Gleichheit beruht. *H. Cornelius* gelangt aus vermeintlich unüberwindbaren Schwierigkeiten bei Annahme eines Intensitätsunterschiedes zu dem Schluss, dass diese Relation nicht eine qualitative, sondern eine Relation sui generis sei, dass dagegen zwischen Empfindung und Vorstellung ein qualitativer Unterschied bestehe. Die Abbildung der Empfindung in der Vorstellung und die Zusammengehörigkeit beider braucht nach Cornelius nicht auf qualitativer Gleichheit zu beruhen, ebenso wie die qualitativ verschiedenen Töne doch sämtlich als Töne bezeichnet werden. Das ist aber eine schlechte Analogie. Die Töne sind ja immer noch einander qualitativ ähnlicher als zu den Farben, so dass zwischen ihnen keineswegs doch eine totale Unähnlichkeit obwaltet. Wenn auch die Relation zwischen den Tönen nicht auf qualitativer Gleichheit beruht, so ist sie doch auch nicht eine Relation sui generis, sondern beruht in der That auf einer gewissen Aehnlichkeit zwischen denselben. Aus der Analogie mit den Tönen kann demnach die Relation sui generis zwischem Empfindung und Vorstellung nicht gefolgert werden.

Die Erfahrung, dass keine Empfindung ohne entsprechendes Phantasma wahrgenommen wird, ist nach Cornelius eine unmittelbare und natürliche, so dass es keiner qualitativen Gleichheit bedarf, um die Zusammengehörigkeit zwischen Empfindung und Vorstellung zu begründen. „Wenn ich einen Ton höre", führt Cornelius aus, „so ist mir während der Dauer dieses Tones nicht nur der Ton als Empfindungsinhalt, sondern stets auch das Erinnerungsbild des bisher verflossenen Teils der Empfindung gegenwärtig; ich nenne den Ton konstant, wenn dieses Erinnerungsbild übereinstimmt mit demjenigen, welches die gegenwärtig noch fortdauernde Empfindung in jedem Augenblick hinterlässt, und kann jene Konstanz nur aus dieser Uebereinstimmung erkennen. Die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit von Empfindung und entsprechendem Phantasma ist somit eine der ersten Thatsachen des psychischen Lebens, welche schon unseren elementarsten Erkenntnissen zu Grunde liegt und daher einer weiteren Erklärung weder fähig noch bedürftig ist" (a. a. O.). Gerade aber die Thatsache, dass das sich an die Empfindung anschliessende Phantasma von dem Bewusstsein für Empfindung gehalten wird, wodurch sich die Konstanz der Empfindung ergiebt, ist ja ein Beweis für die qualitative Gleichheit beider. Unbegreiflich bleibt es doch

immer bei Cornelius, warum denn eine so unmittelbare und „elementarste Erkenntnis", wie die Zusammengehörigkeit zwischen Empfindung und Vorstellung, einer weiteren Erklärung, wie sie die Annahme qualitativer Gleichheit giebt, „weder fähig noch bedürftig" ist, und dass man lieber zwischen beiden die ganz merkwürdige Relation sui generis setzen soll.

Unter den empirischen Beweisen für die Qualitätsgleichheit von Empfindung und Vorstellung verdient die erste Stelle die bekannte Erfahrungsthatsache, dass Empfindung und Vorstellung oft verwechselt werden. Dies ist im normalen Leben der Fall, wenn die Empfindung von sehr geringer Intensität ist. Bei leisen Tönen, wenn deren Stärke gleichmässig abnimmt, geschieht es nicht selten, dass man nicht mehr entscheiden kann, ob man den Ton noch höre oder sich ihn bloss vorstelle (Stumpfs Aeolharfen-Beispiel. Tonpsychologie. I. S. 376). Wer bei stiller Nacht auf alles zu horchen sucht, was um ihn herum vorgeht, gerät sehr oft in Zweifel darüber, ob er thatsächlich was gehört hat, oder ob ihn die Erwartung oder eine aufgetauchte Idee getäuscht und verleitet haben, eine Vorstellung für eine Empfindung zu halten. Was sind Illusionen schliesslich anderes, als die Verwechslung zwischen Empfindung und Vorstellung? Illusionen sind subjektive Veränderungen an der Wahrnehmung, welche dadurch entstehen, dass der objektive Gegenstand wegen der ungünstigen Helligkeitsverhältnisse oder der geschwächten Sehkraft nicht deutlich genug wahrgenommen, von der Vorstellung dagegen verschiedenartig ergänzt wird, so dass das Bewusstsein etwas wahrzunehmen glaubt, was in der thatsächlichen Wahrnehmung gar nicht gegeben ist. So hält man in der Dämmerung einen Baumstumpf für ein lebendes Wesen, für einen Reiter, wie *Chr. Wolff* sagt (a. a. O. § 98). Wenn Kurzsichtige sich aus der Ferne über die Wahrnehmung irren und andere Gegenstände zu sehen glauben, so liegt hier ebenfalls eine Illusion vor, oder eine Verwechslung zwischen Empfindung und Vorstellung.

Münsterberg hat Schriftbilder zur Erzeugung von Illusionen benutzt und somit experimentell bewiesen, dass unter der Macht einer Erwartung die erweckte Vorstellung für eine thatsächliche Empfindung aufgefasst wird. Münsterberg fand nämlich, dass, wenn er Worte mit kleinen Veränderungen kurze Zeit vorzeigte, z. B. Triest, Furcht, sie so gelesen wurden, als wären sie ohne jene Veränderung sichtbar gewesen, nämlich Trost, Frucht, sobald nur vorher

ein Wort zugerufen worden war, das zu diesem letzteren, nicht aber zu jenem in näherer Beziehung stand (Verzweiflung, Obst). *Külpe* machte folgenden Versuch: Der unwissentliche Beobachter im dunkeln Zimmer musste angeben, ob er etwas sehe, welcher Art das Gesehene sei und ob er es für subjektiv oder objektiv halte. Schwache Lichtreflexe an der einen Wand in beliebigen Pausen und von abstufbarer Stärke und Dauer waren die einzigen objektiven Erscheinungen. Bei Reizen, die der Schwelle sehr nahe waren, traten nun fast bei allen Beobachtern Verwechslungen ein, und zwar wurde sehr selten ein Objektives subjektiviert, häufiger ein Subjektives objektiviert; dabei aber traten individuelle Verschiedenheiten zu Tage (Külpe: Psychologie, § 28).

Die Verwechslung zwischen Empfindung und Vorstellung wird von vielen so sehr verkannt, dass ihnen das Gegenteil vielmehr, nämlich, dass starke Vorstellungen niemals mit den schwächsten Empfindungen verwechselt werden, als Argument dient, um entweder die Qualitätsgleichheit zu bestreiten, oder auch das sich Zufriedengeben mit dem allgemeinen Intensitätsunterschied zu beanstanden. So polemisiert beispielsweise *Cornelius* gegen den Humeschen Intensitätsunterschied und führt aus:

„Allein, einmal würde alsdann, wenn wir die Stärke z. B. eines Tones abnehmen lassen, schliesslich ein Punkt erreicht werden müssen, wo der Ton zur Phantasievorstellung und zwar folgerichtig zur Phantasievorstellung von maximaler Stärke wird, was doch nicht mit der Erfahrung übereinstimmt“ (a. a. O.).

Dass der Ton beim Abklingen in der That nicht mehr als vorgestellter oder empfundener Ton auseinander gehalten wird, haben wir ja oben gesehen; der abklingende Ton verwandelt sich also wirklich in eine Phantasievorstellung, indem doch das Endglied des Wahrnehmungsprozesses eine Phantasievorstellung sein muss. Dass aber diese Phantasievorstellung „folgerichtig von maximaler Stärke sein muss“, ist nicht einzusehen, wenn nicht die Voraussetzung gemacht wird, dass die Vorstellung überhaupt in den verschiedensten Abstufungen der Stärke vorkommen kann. Bedenkt man aber, dass von *Lotze* und *Ward* die Stärkeunterschiede der Vorstellung überhaupt bestritten werden, dass aus den Versuchen von *Külpe*, sowie der Selbstbeobachtung von *Meinong* hervorgeht, dass der Umfang für Vorstellungsintensitäten ein beschränkter ist, so erscheint die Folgerung der maximalen Stärke der Phantasievorstellung als eine

sehr fragliche. Ob Vorstellungen der Intensitätssteigerung fähig sind oder nicht, so ist es doch jedenfalls ausser Zweifel, dass diese Intensitätsschwankung nur in sehr engen Grenzen vor sich gehen kann.

Dass für gewöhnlich die Verwechslung zwischen Empfindung und Vorstellung nicht stattfindet, und dass wir auch die schwächsten Empfindungen nicht für Vorstellungen halten, hat im allgemeinen seine Ursache darin, dass das Bewusstsein sich noch andere unmittelbare sowie mittelbare Kriterien bildet, um diese beiden Klassen auseinander zu halten. Beim Versuch von Külpe zeigte es sich, dass sich nach einiger Zeit schon besondere Kriterien für die Objektivierung bildeten. Dem entsprach es auch, dass in der ersten Stunde die zahlreichsten Irrungen vorzukommen pflegten.

Dagegen beruht es nicht auf einer Verwechslung, wie *Baldwin* meint, wenn Patienten oft nicht anzugeben wissen, ob sie einen Schmerz noch fühlen oder sich bloss einbilden, ihn zu fühlen. Denn ein vorgestellter Schmerz ist, wie wir oben ausgeführt haben, nur ein Wissen um den Schmerz, kein wirkliches, wenn auch noch so wenig intensives, Unlustgefühl. Zwischen vorgestelltem und realem Schmerz kann gewöhnlich kein Zweifel vorhanden sein. Nur wenn das Schmerzgefühl sich auf der Reizschwelle befindet und um diese Schwelle hin und her schwankt, oder wenn das allgemeine Unwohlsein falsch lokalisiert wird, glauben wir einen zweifelhaften Schmerz zu empfinden.

Die Thatsache des blinden Flecks ist von vielen Psychologen zu Gunsten der Qualitätsgleichheit angeführt worden. Man braucht aber nicht erst auf den blinden Fleck hinzuweisen. Beim Lesen überspringen wir viele Buchstaben, ja auch viele Silben und Worte; das ganze Lesen besteht aus dem Sehen und dem Erraten aus dem Zusammenhang, und doch glauben wir alles gesehen zu haben. Die Druckfehler in den Büchern beruhen auf der Verwechslung zwischen Empfindung und Vorstellung. Trotzdem der Schriftsteller und Korrektor das falsch abgedruckte Wort mehrfach gesehen haben, so haben sie es doch immer so *gesehen,* wie sie es sich aus dem Zusammenhang vorgestellt haben. Der Korrektor hat immer mit den Vorstellungen zu kämpfen, die sich ihm associativ aufdrängen, und welchen er immer sein konzentriertes Sehvermögen und seine ganze Aufmerksamkeit entgegenhalten muss.

Die Nachbilder, Erinnerungs-Nachbilder, Phänomene des Sinnesgedächtnisses, die hypnotischen Zustände, Träume, Halluzinationen, Fiebererkrankungen u. s. w., welche alle die Kontinuität des Bewusstseins bekunden und gleichsam Zwischenglieder zwischen Empfindung und Vorstellung sind, können nur dann verstanden werden, wenn qualitative Gleichheit zwischen beiden angenommen wird.

6. Kapitel.

Unterschiede zwischen Empfindung und Vorstellung.

Der fundamentale Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung ist der Gefühlston. Auch bei den objektiven Sinnen ist die Empfindung von einem Gefühl begleitet, welches die Seele bewegt und in Stimmung setzt, während die Vorstellung in der Seele als reines Erkenntniselement aufsteigt, von jeglichem Gefühlston frei. Im Gegensatz zur Empfindung hat die Vorstellung keine „Lebhaftigkeit", versetzt nicht die Seele in den Zustand des „Ergriffenseins", das heisst sie ist unbetont. An dem Fehlen des Gefühlstons unterscheidet das Bewusstsein unmittelbar zwischen Empfindung und Vorstellung.

Ausser diesem fundamentalen Unterschied sind die weiteren Unterscheidungsmerkmale in der Intensität, Aufmerksamkeit, Klarheit, Fixierung und in dem Glauben an die Realität zu suchen. Diese Merkmale sind auch von den meisten Psychologen in ihrer ganz allgemeinen Fassung angegeben worden. Es soll nunmehr gezeigt werden, welchen psychologischen Inhalt jedes dieser Merkmale besitzt und welche Fassung ihnen an der Hand der Untersuchung gegeben werden muss. Denn in ihrer bisherigen allgemeinen Form sind alle diese Merkmale entweder inhaltsleer überhaupt oder in ihrer Bestimmung schwankend und verworren.

In erster Reihe muss das so oft angeführte Merkmal der Intensität seinem Inhalte nach untersucht werden, da die Intensität als Empfindungselement neben der Qualität überhaupt in Frage gestellt wird.

Vielen Forschern erschien die psychologische Wahrnehmung verschiedener Intensitäten als qualitative Veränderung. Man bezweifelte, ob jemals ein Intensitätsunterschied rein als solcher für uns wahrnehmbar sei, ob merkliche intensive Veränderungen nicht stets mit merklichen qualitativen einhergehen, ob speziell der sogenannte ebenmerkliche Intensitätsunterschied nicht aus einem intensiven und qualitativen zusammengesetzt sei (Lotze, Metaphysik. 1879. S. 512).

Nach *Exner* werden beim Gesichts- sowie Gehörsinn Intensitätsverschiedenheiten als qualitative Verschiedenheiten wahrgenommen, erst die Erfahrung lehrt uns, dass hier objektiv eine quantitative Veränderung des Reizes vorliegt (Handbuch der Physiologie. B. II². S. 242). Nach *Sigwart* fallen beim Gesichtssinn Qualität und Intensität zusammen, beim Gehörssinn werden zwar Intensitätsunterschiede wahrgenommen, während auch hier die Möglichkeit qualitativer Aenderungen, die zwar gegenüber dem Bewusstsein der Intensitätsunterschiede verschwindend klein sein können, nicht ausgeschlossen ist (Logik. B. II. 1893. S. 99, 100).

Eine nähere Untersuchung hat aber ergeben, dass man bei den Tönen zweifellos Intensitäten wahrnehmen kann. So bekundet auch *Lotze* (Diktate aus den Vorlesungen, herausgegeben von Rehnisch. 1881. § 7). Nach *Stumpf* ist es in einigen Sinnesgebieten in der That schwierig, vielleicht ganz unmöglich, rein intensive Veränderungen zur Beobachtung zu bringen. Bei den Tönen aber nicht. Zwar scheint bei sehr bedeutenden Stärkeunterschieden ein geringer qualitativer Unterschied in wirklicher Weise verbunden zu sein, bei geringen und zumal ebenmerklichen Stärkeunterschieden aber ist eine etwa noch vorhandene qualitative Veränderung völlig unmerklich (a. a. O. S. 349).

Die Intensität ist also in einigen Sinnen eine der Qualität heterogene Seite der Empfindung; sie ist aber keine psychologische Wahrnehmung von Quantitäten, wiewohl ihr objektiv Quantitätsverschiedenheiten zu Grunde liegen. In dem Geschmack des Süsseren liegt nicht ein doppeltes Süss, eine Summe von Süssempfindungen, so wie etwa in der Gesichtswahrnehmung zweier Gegenstände die Summe enthalten ist. Objektiv dagegen entspricht dem Süsseren eine quantitative Zunahme. Das Süssere ist aber keineswegs eine andere Qualität als das Süss. Dass das Laute nicht etwa ein Multipel des Leisen ist, braucht nicht näher ausgeführt zu werden; objektiv aber entsprechen den Tonstärken quantitative Zunahmen. Während die Intensität keine Qualität ist, ist sie auch keine Quantität, sondern nur das psychologische Aequivalent der Quantität.

Die Intensität hat nun noch spezifische Eigentümlichkeiten. Der Wahrnehmungsumfang für Intensitäten ist ein beschränkterer, als der Umfang der quantitativ verschiedenen Reize, wie dies auch das Webersche Gesetz ausdrückt. Alsdann führen sehr starke Intensitäten veränderte Qualitäten mit sich. Bei den subjektiven Sinnen

vollzieht sich diese Qualitätsveränderung durch die gesteigerte Intensität vornehmlich wegen des Umschlags des Gefühls. Lustbetonte Empfindungen gehen in unlustbetonte über, wenn sie eine gewisse Intensität überschreiten. Das Angenehme des mässig Bitteren verwandelt sich bei intensiv Bitterem in Unlust u. s. w. Aber auch auf dem Tongebiet ziehen sehr bedeutende Intensitätszunahmen eine eben merkliche Qualitätsänderung nach sich, wie *Stumpf* dies beobachtet hat.

Eine besondere Stellung in Bezug auf die Intensität nimmt unter allen Sinnen der Gesichtssinn ein. *Hering* hat darauf hingewiesen, dass jede Aenderung der Intensität in der schwarz-weissen Empfindungsreihe als eine qualitative zu bezeichnen ist. Der verschiedene Grad von Helligkeit, was man bisher die Intensität der Gesichtsempfindung genannt hat, ist nichts anderes als das Mass der Reinheit oder Deutlichkeit, womit die einfachen Qualitäten Weiss und Schwarz in einem Empfindungsgemisch (und solche sind alle uns vorkommenden Erscheinungen) hervortreten. Hering verwirft den Ausdruck Sättigung. Für die Uebergänge zwischen einer ideal reinen Farbe einerseits und einem beliebigen Grad der schwarz-weissen Empfindungsreihe andererseits schlägt er vor den Namen: Nuance der Farbe; für die Uebergänge zwischen den idealen Farben den Namen: Farbenton. Der Name Helligkeit ist mit Intensität gleichbedeutend gebraucht worden. Hering behauptet, dass dieser Name die Qualität einer gemischten Empfindung bezeichnet. Der Name Helligkeit bezeichnet ein Verhältnis einfacher Empfindungen zu der sie enthaltenden Mischung. Abgesehen von diesem Verhältnis hat der Ausdruck keinen Sinn (Zur Lehre vom Lichtsinn. Wien. 1878. §§ 21, 39, 40). Auch *Stumpf* giebt zu, dass auf dem Gebiete der Lichtempfindung Intensitätsverschiedenheiten nicht ohne qualitative Verschiedenheit wahrgenommen werden können. Dagegen unterscheidet *Wundt* an der Lichtempfindung drei veränderliche Bestimmungen: die Qualität, die Sättigung und die Intensität. Die Intensität der Lichtempfindung darf aber nur innerhalb gewisser Grenzen als ein vom Farbenton und Farbengrad unabhängiger Bestandteil angesehen werden, indem die Intensität die Sättigung und diese wieder die Farbenqualität zu verändern sucht (Physiologische Psychologie. Bd. I. 1893. S. 482, 500).

Marty hat es versucht, die Heringsche Ansicht zu widerlegen und die alte Auffassung von der Intensitätsverschiedenheit der Gesichts-

qualität zu verteidigen. Er definiert aber die Intensität der Gesichtsempfindung als dasjenige Moment an dem Gesichtseindruck, welches dem Laut oder Leise eines empfundenen Tones und weiterhin auch der Heftigkeit oder Lebendigkeit eines Lust- oder Unlustgefühls und der Festigkeit oder Zuversicht eines Urteils analog ist (Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes. Wien. 1879. S. 7). Ein und dieselbe Farbe kann uns stärker oder schwächer gegenwärtig sein und dies nennt Marty eine Aenderung der Intensität. Ein Analogon zu dieser Intensitätsänderung der Gesichtsempfindung ist nach ihm die ohne weiteres angenommene Intensitätsverschiedenheit der Phantasievorstellung. Die Intensitätsverschiedenheit ist bei Tonempfindungen, Geruchsempfindungen u. s. w. im allgemeinen anerkannt; sie besteht auch bei denen des Gesichts (ib. 1. Anhang).

Wenn aber Marty als ein Analogon zur Intensität der Gesichtsempfindung das Laut oder Leise eines Tones, oder die Zuversicht eines Urteils anführt, so verwechselt er augenscheinlich die Intensität des Inhaltes mit der des Aktes. Denn das Laut oder Leise eines Tons sind verschiedene Intensitäten des empfundenen Inhalts, objektive Veränderungen am Eindruck, hervorgerufen durch die Veränderung der Amplitüden der Luftwellen. Ebenso ist die Intensitätsverschiedenheit des Geschmacks die Folge einer quantitativen Zunahme des den Reiz hervorrufenden Stoffes; sie hat ihre Ursache also im Objektiven. Der verschiedene Zuversichtsgrad des Urteils aber kann doch nur auf einer Veränderung des Denk- und Vorstellungsaktes selbst beruhen. Ein noch weniger gelungenes Analogon ist das mit der Intensitätsverschiedenheit der Phantasievorstellungen, da diese von den meisten Forschern bestritten wird. Dass auf dem Gebiete der Tonempfindung verschiedene Intensitäten bei derselben Tonhöhe vorkommen, ist durch die bevorzugte Stellung des Tonsinnes erklärlich, wie dies auch die meisten eingesehen haben.

Dass aber eine und dieselbe Gesichtsempfindung uns stärker oder schwächer gegenwärtig sein kann, dazu bedarf es oft weder einer qualitativen, noch einer quantitativen Veränderung des Inhalts selbst, sondern einer Verstärkung des empfindenden Aktes. Eine solche Verstärkung des Bewusstwerdens um eine sinnliche Empfindung findet bei allen Sinnen, zumeist aber bei den objektiven, statt, und zwar geht die Verstärkung so lange, bis die Stärke den Grad erreicht hat, welcher durch den Reiz hervorgebracht würde, wenn nicht gewisse Nebeneinflüsse im Nervensystem entgegenwirkten (Stumpf, a. a. O. 71ff.).

Nach dieser Vorausschickung über die Intensität der Gesichtsempfindungen können wir zur näheren Bestimmung des Unterscheidungsmerkmales der Intensität übergehen. Wenn es allgemein behauptet worden ist, die Vorstellung unterscheide sich von der Empfindung durch den niederen Intensitätsgrad, so kann dies nur von dem Gehörssinn gelten, nicht aber vom Gesichtssinn. Auch diejenigen, welche die Intensitätsverschiedenheit beim Gesichtssinn annehmen, werden wohl in Verlegenheit geraten, wenn sie die angebliche Intensitätsherabsetzung der Gesichtsempfindung in der Vorstellung näher bestimmen sollten. Denn dass die reinen, gesättigten Farben in der Vorstellung minder rein und gesättigt erscheinen, dass etwa ein möglichst reines Gelb in der Vorstellung als helleres oder dunkleres Gelb vorkommt, wird man schwer behaupten können. Die Farben erscheinen vielmehr in der Vorstellung ebenso wie in der Empfindung, vorausgesetzt, dass der Betreffende überhaupt Farben vorstellen kann, was bekanntlich auf individueller Befähigung beruht.

Dagegen zeichnen sich die Tonvorstellungen von den Empfindungen durch herabgeminderte Intensität aus. Eine direkte Bestätigung findet die These von der Intensitätsherabsetzung in den Versuchen *Tischers,* wonach von zwei Schallreizen, die fast um den Schwellenwert von einander verschieden sind, der objektiv grössere dem kleineren immer noch gleich erscheint, wenn er bei der Aufeinanderfolge der miteinander zu vergleichenden Glieder die erste Stelle, dagegen auch subjektiv grösser, wenn er die zweite Stelle einnimmt (Ueber die Unterscheidung von Schallstärken in Wundts Philosophischen Studien. Bd. I. S. 509). Da nämlich die Vergleichung nicht vor Eintreten des zweiten Gliedes vollzogen sein kann, dieses zweite Glied aber dann in der Empfindung, das erste dagegen nur in der Erinnerung sein kann, so besagt es, dass die Empfindung des Grösseren gegenüber der Erinnerung an das Kleinere eine grössere Intensitätsüberlegenheit zeigt, als die Erinnerung an das Grössere gegenüber der Empfindung des Kleineren. *Lorenz* fand, dass objektiv gleiche Schallstärken geringer geschätzt werden im Vergleich zu einem nachfolgenden, grösser im Vergleich zu einem vorausgehenden Schalleindruck (Wundt. Philosophische Studien. II).

Bei der Annahme eines Intensitätsunterschiedes zwischen empfundenem und vorgestelltem Ton entsteht aber auch manche Schwierigkeit. So findet es *Stumpf* schon als eine kuriose Frage, wie wir

ein Forte im Gedächtnis vorstellen, da man doch nicht etwas Starkes als solches schwach vorstellen kann, ebensowenig wie man es schwach empfinden kann. Dass wir die schwachen Töne als gewesene starke wieder erkennen, erklärt Stumpf dadurch, dass er sich auf andere Kriterien beruft (a. a. O. I. S. 373).

Meinong führt folgende Bedenken gegen die Intensitätsherabsetzung an. Intensitätsverschiedenheit auf dem Gebiete der Schallempfindung besagt nach ihm etwas Befremdliches. Dass auch für den geübten Musiker, wenn er sich ein vorher gehörtes Tonstück noch einmal zu vergegenwärtigen versucht, sich das Forte in ein Mezzoforte, das Piano in ein Pianissimo umwandeln solle, dem wird wenigstens mancher Partiturenleser oder Komponist schwerlich zustimmen wollen. Dennoch wäre dies an sich kaum auffallender, als die Thatsache, dass bei Reproduktion von Tonfolgen, Melodien und dergleichen, sowie von Akkorden und Polyphonien fast gar nichts auf absolute Tonhöhen, fast alles auf Tonverschiedenheiten ankommt. Wie geht es aber zu, dass unser Musiker, wenn er das gehörte und in der Erinnerung vielleicht öfter wiederholte Stück nun wieder wirklich aufführen hört, nicht alles, zu Anfang wenigstens, stärker findet, als er vom ersten Male her im Gedächtnis hat? Wie geschieht es vollends, dass dem Kapellmeister, der sich doch aus der Partitur ein bestimmtes Bild von dem gemacht hat, was er mit seinem Orchester leisten will, — wie geschieht es, dass ihm dann in der Regel doch nur Blechharmonie und Pauken, nicht aber alle Instrumente des Guten zu viel zu thun scheinen? Wird Intensitätsverschiedenheit angenommen, so muss man sagen: alle Erinnerung ist in Bezug auf Schallstärke falsch. Dass dieser konstante Gedächtnisfehler in der Erfahrung selbst sein Korrektiv gefunden habe, scheint nach Meinong wiederum auf Schwierigkeiten zu stossen (a. a. O.).

Dass der Musiker nicht alles stärker findet, als er vom ersten Male im Gedächtnis hat, geschieht indessen dadurch, dass er nach anderen Kriterien die in der Intensität früher herabgesetzten Töne als thatsächlich stärkere betrachtete. Wo da Vorgestellte und Empfundene vom Bewusstsein auseinandergehalten werden, wird ja immer das Vorgestellte von der Erkenntnis begleitet, dass es nur vorgestellt wird und als solches nicht mit der Empfindung übereinstimmt. Dass alle Erinnerung in Bezug auf Schallstärke falsch ist, ist auch in der That richtig, die praktischen Unzulänglichkeiten aber werden durch die anderweitigen Kriterien vermieden. *Stumpf* hat

denn auch bewiesen, dass das Stärkegedächtnis ein sehr mangelhaftes ist (a. a. O. S. 346). Die Erfahrung korrigiert ja sonst in zahlreichen anderen Fällen die unmittelbare Wahrnehmung, wie beispielsweise, wenn wir das vom Lampenlicht beleuchtete und darum gelbe Papier für weiss halten. Umsomehr dürfte die Erfahrung mit ihren Korrektiven die Beurteilung beeinflussen können. Nur infolge früherer über diese Abschwächung der Intensität der Empfindung in der Erinnerung gemachten Erfahrungen geschieht es ja, dass wir den in der Erinnerung vorgestellten leisen Ton wieder für Kanonendonner halten, also den Umstand der Stärke gegen früher eliminieren. Wir verfahren dabei analog wie wenn wir auf Grund früherer Erfahrung die Grösse des entfernten Baumes derjenigen des nahen gleichschätzen (Marty, a. a. O., Anhang 1).

Es muss nun die weitere Frage untersucht werden, ob in der Vorstellung eine Mannigfaltigkeit von Intensitäten möglich ist, oder die Vorstellungen immer nur in einer und derselben Intensität vorkommen können. Nach *Lotze* ist es unmöglich, dass ein Inhalt, ohne dass er selbst verändert würde, in verschiedenen Graden der Klarheit oder Stärke, welche beide Ausdrücke nach ihm gleichbedeutend sind, gedacht werden könnte. Die Vorstellungen verschwinden nicht stufenweise aus dem Bewusstsein, sondern plötzlich, ebenso wie sie plötzlich im Bewusstsein entstehen. Die Pausen zwischen dem Aufleben und Verschwinden der Vorstellungen deuten wir als Verdunkelung derselben oder Intensitätsabnahme. Wenn uns die Stärke der Vorstellung oft herabgemindert scheint, so geschieht es, ausser wegen der zahllosen Unterbrechungen, welche die Vorstellung in der Reproduktion erfährt, auch noch darum, weil wir bei der Reproduktion zwischen mehreren verwandten Vorstellungen ungewiss schwanken. Dieses Suchen und Schwanken deuten wir fälschlich so, als hätten wir die Vorstellung wirklich, nur in geringerer Klarheit oder Stärke, während wir sie in der That nicht haben, sondern sie heraussuchen aus einer Menge, mit deren Anzahl unsere Ungewissheit, also die scheinbare Unklarheit der Vorstellung wächst. Bei zusammengesetzten Vorstellungen ist es die Bereicherung des Inhalts um einen neuen Gehalt, was uns glauben macht, dass die Vorstellung an Stärke zugenommen hat (siehe oben Kap. 2).

Auch *Ward* bestreitet es, auf dem Gebiete der Vorstellung Intensitätsverschiedenheiten reproduzieren zu können. Wenn Intensitäten angeblich vorgestellt werden, so rührt es nicht von dem that-

sächlichen Sinken oder Steigen der Vorstellungsintensität her, sondern von der Wiedervorstellung der Muskelempfindungen und aller oder einiger Organempfindungen und Muskelanpassungen, welche die ursprüngliche Empfindung begleiteten (siehe oben Kap, 2).

Will man die Frage über die Intensitätsverschiedenheit der Vorstellung untersuchen, so muss man sich indessen an die möglichst einfachen Gehalte halten, weil bei zusammengesetzten Inhalten immer die Gefahr mit unterläuft, die Klarheit und Ganzheit des Inhalts für eine Intensität zu halten, was Lotze auch thatsächlich gethan hat. Wir haben aus den früheren Ausführungen gesehen, dass bei Farbenempfindungen die Veränderung der Intensität mit der Veränderung der Qualität vor sich geht, so dass doch von einer Intensitätsverschiedenheit der Farbenvorstellungen nicht die Rede sein kann.

Auf dem Gebiete der Tonvorstellungen geht aus der Selbstbeobachtung *Meinongs* hervor, dass der Umfang der Vorstellungen ein beschränkterer ist, als der der Empfindungen, indem er starke Töne nicht in ihrer ganzen Stärke, schwache Töne nicht in ihrer vollen Schwäche sich einbilden konnte. Bei Tönen scheint es denn auch, dass hier eine geringe Intensitätsverschiedenheit der Vorstellungen vorkommen kann. Wenn Marty auch die Intensitätsverschiedenheit der Gesichtsvorstellungen annimmt, so gelangt er zu dieser Annahme augenscheinlich dadurch, dass er nicht zwischen Stärke und Lebhaftigkeit auseinander zu halten vermag. Auch ist es ihm hauptsächlich daran gelegen, aus der Intensitätsverschiedenheit der Vorstellungen die Intensitätsverschiedenheit der Gesichtsempfindungen abzuleiten, er verfällt dabei in eine petitio principii.

Die Frage über die Möglichkeit von Intensitätsverschiedenheiten auf dem Gebiete der Tonvorstellungen hängt in gewissem Sinne auch von der Entscheidung darüber ab, ob Tonvorstellungen immer von Muskelbewegungen, von somatischen Nebenvorgängen begleitet sind oder nicht. Denn die somatischen Bewegungen, wenn solche die Vorstellungen begleiten, dürften doch in verschiedenen Stärkegraden vorkommen und dadurch auf die Vorstellungsstärke zurückwirken. Ueber diese Frage sind bekanntlich die Ansichten geteilt, indem Lotze und Stricker dies entschieden bejahen, während Stumpf diese Unumgänglichkeit auf Grund eigener sowie fremder Beobachtungen bestreitet. Wenn nun die Tonvorstellungen immer von entsprechenden Bewegungen begleitet sind, so ist im Gegensatz zu Lotze die

Möglichkeit von Intensitätsverschiedenheiten bei den Tonvorstellungen prinzipiell nicht ausgeschlossen. Andererseits kommt aber auch der Umstand in Betracht, dass die Reproduktion von Intensitätsverschiedenheiten im Gedächtnis gerade wegen der sehr mangelhaften Reproduktion der somatischen Bewegungen, welche die verschiedenen intensiven Töne hervorrufen, zur Unmöglichkeit wird (Stumpf, a. a. O. S. 346.) Wird aber die Begleitung von somatischen Bewegungen bei Tonvorstellungen angenommen, so ist die prinzipielle Unmöglichkeit von Intensitätsverschiedenheiten bei Tonvorstellungen nicht ausgeschlossen.

Intensitätsverschiedenheit allein kann aber nicht das einzige Unterscheidungsmerkmal zwischen Empfindung und Vorstellung sein. Denn die Vorstellungsintensität, wenn sie auch eine einzige für alle Vorstellungen sein sollte, kann schwerlich eine geringere sein als die Intensität der denkbar schwächsten Empfindung. Die Thatsache, dass wir schwache Empfindungen beim Mangel anderweitiger Kriterien mit Vorstellungen verwechseln, sowie dass wir sehr schwache Töne nicht in ihrer ganzen Schwäche vorstellen können, sondern stärker, beweist, dass die Vorstellungsintensität keineswegs hinter der schwächsten Intensität zurückbleibt. Im Kontinum der Empfindungen befindet sich demnach eine ganze Anzahl gering intensiver Empfindungen, deren Intensität der Vorstellungsintensität gleich ist. Fehlt nun zwischen Empfindung und Vorstellung jeder andere Unterschied als der der Intensität, so würde es in solchem Fall vor dem Forum des Bewusstseins unbestimmt bleiben, ob man eine Vorstellung oder eine Empfindung von gleicher Intensität hat. Diese Verwechslungschance ist aber eine seltene und exceptionelle, weil es noch andere unmittelbare Kriterien zur Auseinanderhaltung von Empfindung und Vorstellung giebt. Wo diese fehlen, wie bei abklingenden Tönen, ist die Gefahr einer Verwechslung bei einer gewissen Intensitätsstufe in der That auch vorhanden.

Die Unterscheidungsmerkmale, die wir bisher aufgestellt haben, die Lebhaftigkeit oder der Gefühlston und die Intensität bedeuten eine Herabsetzung des vorgestellten Inhalts; um aber diesen herabgesetzten Inhalt beim Fehlen des somatischen Reizes hervorzubringen, bedarf die Seele gewöhnlich einer besonderen Anstrengung. *Fechner* hat dies in zu allgemeiner Fassung, welche darum auch nicht mit allen Erfahrungsthatsachen übereinstimmt, so ausgedrückt, dass er sagte, die Empfindungen entstehen stets nur mit dem Gefühl der

Rezeptivität, von Willkür und Vorstellungsassociationen unabhängig, indes die Vorstellungen mit dem Gefühl geringerer oder grösserer Spontaneität noch längere Zeit nach vorausgegangener sinnlicher Einwirkung teils unwillkürlich durch Vorstellungsassociationen entstehen, teils willkürlich hervorgerufen, wieder verbannt und hervorgerufen werden können. So allgemein ausgedrückt, erleiden aber diese Merkmale mannigfache Einschränkungen. Auch bei denEmpfindungen kann sich die Willkür beteiligen. Wir können uns gegen Empfindungen mässiger Intensität nicht selten abwehren und sie somit willkürlich fernhalten, während starke Empfindungen gebieterisch Einlass heissen. Aber nicht nur, dass wir uns gegen geringe Empfindungen verschliessen können, sondern wir sind auch im stande, die Empfindungen in gewissem Sinne hervorzubringen, insofern nämlich, als wir bei der Empfindung die Aufmerksamkeit anwenden. Die Aufmerksamkeit verstärkt immer die Empfindung, indem sie den vorstellenden Akt erhöht. Verschiedene Menschen, ja ein und derselbe Mensch, sieht die Dinge zu verschiedenen Zeiten verschieden, was vom Grade der Aufmerksamkeit und der willkürlichen Anstrengung abhängt.

Wie *Stumpf* treffend bemerkt hat, ist die Klanganalyse, das Heraushören von Teiltönen, eine Hauptleistung der Aufmerksamkeit. Jede Analyse ist überhaupt von Aufmerksamkeit abhängig, „die Aufmerksamkeit ist analysierende Kraft *κατ' ἐξοχήν*." Zwar ist nicht jedes Bemerken ein Beachten, d. h. bedingt und getragen durch Aufmerksamkeit. Mächtige Verschiedenheiten gleichzeitiger Eindrücke, intensive Schmerz- oder Lustmomente einzelner unter ihnen, sowie plötzliche Veränderungen dringen selbst zur Wahrnehmung. Und so werden die ersten Wahrnehmungen, aber auch später viele, ohne vorausgehende Aufmerksamkeit erfolgen. Nachdem dies einmal und öfters geschehen und mit dem Wahrnehmen als solchem eine instinktive Lust verknüpft war, ist eine Lust des Bemerkens möglich geworden, welche diesem selbst in einem einzelnen neuen Falle vorhergeht: die Lust an einer noch zu machenden, erwartenden, erwünschten Wahrnehmung. Dagegen ist willkürliche Aufmerksamkeit ein Wollen. Jedes Lustgefühl, welches auf einen bloss vorgestellten Gegenstand gerichtet ist, kann in ein Wollen übergehen, sobald der Gegenstand wahrscheinlich oder sicher erreichbar erscheint. Der Gegenstand ist hier ein Wahrnehmungsakt. Irgend ein Wahrnehmen ist aber, wachen normalen Zustand vorausgesetzt,

alle Zeit möglich und so kann unwillkürliche Aufmerksamkeit bei solchen, die des Wollens fähig sind, in jedem Augenblick in willkürliche übergehen. Sie ist nicht mehr davon verschieden, als der Wille überhaupt vom Lustgefühle verschieden ist. Fassen wir „Gefühl" im weiteren Sinne, so kann der Wille ja selbst zu den Gefühlen, und zwar natürlich zu den positiven Gefühlen gerechnet werden (Tonpsychologie. II. § 22).

Die Wahrnehmung, namentlich aber die zusammengesetzte und deutliche, klare Wahrnehmung, ist immer mit willkürlicher Aufmerksamkeit verknüpft und vom Gefühl der Spontaneität nicht frei. Wenn wir eine uns unbekannte Scene mit den Augen zu erforschen suchen, oder eine unbekannte Fläche befühlen wollen, so ist unsere Empfindung dabei mit Willkür verknüpft. *Stumpf* führt aus, dass die Fachmänner darum die Gegenstände ihres Gebiets besser wahrnehmen als die Laien, weil sie die Phantasie und das Gedächtnis zu Hilfe rufen. Scharf sehen kann vielleicht der Laie ebenso wie der Fachmann, Anatom, Mathematiker (bei Uebersicht einer Formel) u. s. w. Charakteristisch ist es, wenn Stumpf sagt, dass es sich beim Zusammenklang der Instrumente nicht um ein Heraushören, sondern um ein Hineinhören handelt (Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. S. 130 ff.).

In der Geschichte der Wissenschaften sind nicht wenige Irrtümer dadurch veranlasst worden, weil die Forscher, von falschen Theorien ausgehend, die Erscheinungen so zu sehen glaubten, wie sie sehen w o l l t e n. Die Embryologie bietet frappante Beispiele dafür (*Hertwig:* Entwicklungsgeschichte. 1896. S. 22). Die Empfindungen sind darum, insofern sie mit willkürlicher Aufmerksamkeit auftreten und ihnen Erwartung und Theorie vorausgehen, mit einem gewissen Grad von Spontaneität verknüpft.

Andererseits fallen uns oft die Vorstellungen unwillkürlich und wider unsern Willen ein. Die Vorstellungen werden keineswegs immer von der Freiheit bestimmt, wie dies manche Metaphysiker behaupten. Wie oft werden wir von Melodien und Gesichtsbildern trotz unseres Willens geplagt und verfolgt. Nachdem man zum ersten Mal ein erschütterndes Stück auf der Bühne gesehen hat, stellen sich die ergreifenden Scenen mit den Stimmen und dem Ausdruck der Handelnden noch Tage lang später unwillkürlich ein, ja man wird von denselben geradezu verfolgt. Alles, woran ein

starkes Lust- oder Unlustgefühl geknüpft war, wird mit grosser Leichtigkeit, zumeist auch ganz ohne unseren Willen reproduziert. Die um ihr gestorbenes Kind trauernde Mutter hat immer das Bild des Kindes vor sich, welches der Mittelpunkt der ganzen psychischen Thätigkeit wird. So klagt Agnes um ihr totes Kind im Kampf zwischen Gefühl und Pflicht:

„Wohin den Blick ich hefte,
Geht es über meine Kräfte,
All mein Denken, all mein Meinen,
Fliesst zusammen in dem E i n e n,
Wie ein schrecklich Traumgesicht."

(Brand. Ibsen).

Schon Aristoteles bemerkte es, dass eine Vorstellung um so leichter und lebendiger erneuert wird, je lebendiger sie als Empfindung früher aufgetreten war, d. h. je stärker sie mit Gefühlen verknüpft war (De memoria et remin. cap. 2).

Ebenso wie die Empfindungen also nicht durch die gänzliche Passivität der Seele, sondern oft auch durch die willkürliche Aufmerksamkeit wahrgenommen werden, bedarf es umgekehrt bei den Vorstellungen nicht immer des Willens, um sie hervorzubringen, sondern sie entstehen auf associativem Wege, teils durch bewusste, teils aber auch durch unbewusste Bahnen.

In der allgemeinen Fassung, wie es Fechner hinstellte, kann demnach dieses Unterscheidungsmerkmal der Spontaneität und Receptivität nicht gelten. Dagegen waltet auch hier nur ein gradueller Unterschied ob. Man kann nur sagen, die Empfindungen sind weniger vom Gefühl der Willkür begleitet, als die Vorstellungen. Wie sich auch eine Vorstellung aufdrängen kann, so vermögen wir sie doch immer zu verbannen, während wir uns gegen sehr starke Empfindungen niemals verschliessen können. Auch ist das Gefühl der Aufmerksamkeit bei dem Vorstellen, das gleichsam im Kopf seinen Ort hat, von dem Gefühl der Aufmerksamkeit beim Empfinden, das immer mit Sinnesanpassungen verknüpft ist, ein verschiedenes und wird als solches von jedem unmittelbar erkannt.

Der Gegensatz von Receptivität und Spontaneität zwischen Empfindung und Vorstellung bedingt den verschiedenen Klarheitsgrad beider. Klarheit hat man auf dem Gebiete des Lichtsinns mit Intensität identifiziert; eine Gesichtsempfindung kann in verschiedener Intensität oder auch Klarheit auftreten, heisst es nach der These,

welche die Intensität neben der Qualität beim Lichtsinn bestehen lässt. Dadurch wurde man auch verleitet, auf anderen Gebieten, sowie bei den Vorstellungen Klarheit mit Intensität gleichzusetzen. Wir haben aber gesehen, dass beim Lichtsinn die Intensität nicht neben der Qualität selbständig besteht, sondern jede Aenderung der Intensität eine Veränderung der Qualität bedeutet. Klarheit wird also auf dem Gebiete des Lichtsinns heissen objektiv richtiges Wahrnehmen. Auf dem Gebiete des Tonsinns würde Klarheit ebenfalls ein dem objektiven Sachverhalt möglichst treues Wahrnehmen bedeuten, d. h. das richtige Wahrnehmen der Tonhöhe, Tonstärke und Klangfarbe, das Heraushören der Einzeltöne aus dem Komplex und das Wahrnehmen der Harmonie, beziehungsweise der Disharmonie. Klarheit heisst Deutlichkeit, objektive Richtigkeit, welche gewöhnlich von dem Aufmerksamkeitsgrad und der individuellen Leistungsfähigkeit des Sinnes abhängt.

Nach *Külpe* ist die Klarheit oder Deutlichkeit nicht identisch mit der Intensität eines Eindrucks, da ein schwacher Reiz deutlicher sein kann als ein starker. Sieht man von den sinnlichen Bedingungen der Klarheit ab, wie sie etwa im Akkomodationsmechanismus gegeben sind, so ist Klarheit die relativ günstigste Auffassung, die sich einerseits in der relativ besten Unterscheidbarkeit eines Eindruckes von anderen Inhalten, anderseits in der relativ grössten Reproduktionstendenz seiner Eigenschaft äussert (Külpe, 1893, S. 440).

Vollends gilt es aber bei zusammengesetzten Inhalten, dass hier Klarheit mit objektiver Treue identisch ist. Bei längerer Dauer der Empfindung oder Wahrnehmung nimmt die Klarheit derselben zu, indem das Organ Zeit hat, auf alle Einzelheiten derselben zu merken. Besehen wir ein kompliziertes Objekt, so muss eine der Kompliziertheit des Gegenstandes proportionale Zeitdauer verstreichen, bis wir es vollkommen klar wahrnehmen. Die Aufmerksamkeit, welche sich im ersten Moment der Empfindung dem ganzen Inhalt zugewendet, hat zuerst nur die dem Gesichtssinn bereits bekannten Teile des Komplexes fixiert, wie die Grösse, die groben Züge der geometrischen Struktur, die Farbe ihrem ganz allgemeinen Charakter nach u. s. w. Es entsteht dadurch ein verschwommenes, unklares und undeutliches Bild, in welchem die Einzelheiten und Feinheiten des Gegenstandes nicht enthalten sind. Erst nachdem die Aufmerksamkeit zur Thätigkeit angestrengt worden und sich allen Teilen

des Komplexes zugewendet hat, ist ein klares, deutliches Bild entstanden. Dazu war aber Zeit nötig, indem sich die Aufmerksamkeit beim Zuwenden zu einem Teile des Komplexes sich von einem anderen abwendet.

Klarheit ist also ein möglichst treues Wahrnehmen des Inhalts, welches von dem Grad der Aufmerksamkeit abhängt. Auf dem Tongebiet schliesst Klarheit auch eine Intensitätssteigerung ein, indem die Aufmerksamkeit alle Störungen ausschaltet, welche die Intensität herabsetzt.

Diese Klarheit wird bei der Vorstellung im Vergleich mit der Empfindung verringert. Die Empfindung kann bei genügender Aufmerksamkeit mehr oder weniger vollkommen klar wahrgenommen werden. Die Vorstellungen dagegen, welche zumeist durch willkürliche Aufmerksamkeit zu stande kommen, haben einen geringeren Klarheitsgrad. Wenn wir eine Vorstellung reproduzieren wollen, so schwanken wir zwischen verschiedenen Vorstellungen und suchen sie gleichsam heraus. Handelt es sich um einfache Vorstellungen, wie Farben oder Töne, so ist die Reproduktion mehr oder weniger treu und für wenige Augenblicke auch klar. Bei komplizierten Vorstellungen fallen aber bei der Reproduktion zahlreiche Teile des Komplexes aus und die Seele bringt nur lückenhafte Bilder hervor. Die komplizierten Vorstellungen zeichnen sich immer durch ihren geringeren Klarheitsgrad von den Empfindungen aus, denn ein absolut vollkommenes kompliziertes Vorstellungsbild bringt wohl die Seele für eine längere Dauer niemals hervor.

Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist die höhere Festigkeit der Empfindungen im Vergleich zu den Vorstellungen. Die Vorstellungen befinden sich im ständigen Fluss; sobald die Aufmerksamkeit einen Augenblick von der Vorstellung nachgelassen hat, verschwindet auch die Vorstellung plötzlich. Diese Flüchtigkeit der Vorstellungen hat ihre Ursache darin, dass die Vorstellungen sich in einem logischen und psychischen Kontinuum befinden, so dass jede Vorstellung durch associative Bande mit einer Summe anderer verknüpft ist. Sobald die willkürliche Aufmerksamkeit nachgelassen hat, treten die Associationsgesetze ins Spiel und verdrängen die Vorstellung, welche immer nur ein einzelnes Glied in der gewebeartigen Verbindung der Vorstellungsreihe ist, wie dies schon Göthe im Faust in bezeichnenden Versen ausdrückt:

„Zwar ist's mit der Gedankenfabrik
Wie mit einem Webermeisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber, hinüber schiessen,
Die Fäden ungesehen fliessen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt."

Dagegen befinden sich die Empfindungen in keinem Kontinuum und haben darum eine grössere Festigkeit im Bewusstsein, welche dem Intensitätsgrad der Empfindung proportional ist.

Zwar haben auch die Empfindungen gleichsam einen Kampf mit den Vorstellungen um die Beherrschung des Bewusstseins zu führen, indem an jede Empfindung sich ebenfalls Vorstellungen knüpfen, welche die Empfindung zu verdrängen suchen. Die Empfindungen haben aber im allgemeinen eine Superiorität. Der Empfindung ist es leichter, sich im Bewusstsein trotz der von allen Seiten herandrängenden Vorstellungen zu erhalten, als der Vorstellung, welche es mit den anderen Vorstellungen aufnehmen muss. Diese Superiorität der Empfindung im Vergleich zu der Vorstellung ist schon von vielen bemerkt worden. *Berkeley* bemerkte schon, dass die Empfindungen eine Festigkeit, Ordnung und einen Zusammenhang haben und nicht aufs Geratewohl wie die Vorstellungen willkürlich hervorgerufen werden.

Stout bemerkte, dass den Vorstellungen die Beständigkeit fehlt, welche den Empfindungen zukommt; „sobald die Aufmerksamkeit auf eine Vorstellung nachlässt, wird diese Vorstellung fast unmittelbar verwischt, eine Empfindung dagegen besitzt Beständigkeit unabhängig von unserer subjektiven Aktivität" (Belief, Mind, XVI, 449 ff.).

Auch *Bain* spricht von der Superiorität der Empfindung im Bewusstsein. Wenn eine Empfindung auftaucht, so zeigen die Vorstellungen ihre Schwäche dadurch, dass sie sich der Aufmerksamkeit entziehen, sie können nicht in den Vordergrund kommen, bis die Empfindung aufhört oder irgendwie zurücktritt. Während eine Empfindung einen dauernden und festen Eindruck macht, ist die Vorstellung unbeständig, entschwindet leicht dem Blick und erfordert eine Anstrengung, um wieder hervorgerufen zu werden (The emotion and the will [3], p. 566 ff.).

Indessen kann dieser Unterschied nicht in dieser absoluten Fassung aufgestellt werden, denn der Unterschied ist ja immer nur ein gradueller. Es giebt zahlreiche Fälle, wo diese Superiorität auch fehlt und wo die Vorstellungen eine grössere Festigkeit haben, als

die Empfindung. Die oben angeführten Fälle, wo eine Vorstellung sich unwillkürlich einstellt und uns unablässig belästigt, sind Beispiele einer grösseren Festigkeit der Vorstellungen. Vorstellungen, an welche Gemütserregungen oder überhaupt starke Interessen geknüpft sind, haben den Empfindungen gegenüber eine Superiorität im Bewusstsein. So wenn jemand im Gedanken an erwartete oder vergangene Ereignisse vom Hören eines Musikstücks abgewandt wird. Der „abwesende Blick" des in seinen Phantasien versunkenen Träumers oder mit grossen Plänen sich herumtragenden Menschen ist ein Beispiel für die unwillkürliche Abschliessung von den Empfindungen und der Superiorität der Vorstellungen. Normaler Weise aber und wenn es sich um indifferente Empfindungen und Vorstellungen handelt, haben die Empfindungen die Superiorität im Bewusstsein und eine grössere Festigkeit.

Ein sehr markantes und beinahe durchgängiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Empfindung und Vorstellung ist endlich die Fixierung oder Lokalisierung der Empfindung im Gegensatz zur Vorstellung. Die Empfindung ist der Natur der Sache nach eine bestimmt lokalisierte und wird von diesem Gefühl begleitet, wobei dieses Lokalisationsgefühl auch die Tonempfindung begleitet. Zwar werden auch vollständig reproduzierte und durch Festigkeit ausgezeichnete Vorstellungen roh lokalisiert, indem wir sie in den Raum vor uns versetzen. Diese Lokalisation ist aber nur eine sehr vage und unbeständige. Es hängt dies davon ab, dass während des Vorstellens keine bestimmte Fixierung des Auges statthat. Die Vorstellungen werden nicht durch die Bewegungen des Kopfes und der Augen affiziert, wie die Empfindungen, deren Wahrnehmung von der Lage der Augen abhängig ist.

Mit der Festigkeit und Fixierung der Empfindungen gegenüber der Flüchtigkeit und Verworrenheit der Vorstellungen hängt auch der Glaube an die Realität der Empfindungen zusammen. Zwar wird auch jede Vorstellung von diesem Glauben an ihre objektive Realität begleitet; da nun aber die Vorstellungen sehr flüchtig, vage lokalisiert und mit den Empfindungen im Widerspruch sind, so wird dieser Glaube, bevor er noch irgendwie das Bewusstsein beherrscht schon Lügen gestraft. Dagegen ist mit den Empfindungen der Glaube an ihre Realität verknüpft. *Locke* und *Berkeley* dokumentierten aus der Art, wie sich uns die Empfindungen aufdrängen, die Realität der Aussenwelt, bezw. Gottes. Wo der Glaube an die

objektive Realität auch den Vorstellungen anhaftet, dort haben wir es mit abnormen, krankhaften Zuständen zu thun.

Zwischen Empfindungen und Vorstellungen walten nun noch individuelle Verschiedenheiten ob, welche von viel grösserem Umfang sein dürften, als sie von Fechner und Galton beobachtet worden sind. So antworteten beispielsweise einige Galton, dass sie gar keine Gesichtsbilder in Erinnerung hätten und dass es nur eine Metapher sei, wenn vom geistigen Schein gesprochen wird. Fechner konnte sich keine farbigen Gegenstände vorstellen oder nur in flüchtigem, zweifelhaftem Schein bei Erinnerung an frappante Eindrücke reproduzieren. Mit den Malern wird es sich zweifellos anders verhalten. Die Beweglichkeit der Vorstellungen, die Fähigkeit, sie zu verändern und zu verschieben, ist eine individuelle, wie dies aus Fechners und Galtons Beobachtungen zu ersehen ist. Ebenso gehen die Beobachtungen Galtons und Fechners auseinander auch darin, dass Fechners Erinnerungsbilder immer der Anschauung entsprachen, während Galton Fälle anführt, wo die Erinnerungsbilder gleichsam durchsichtig erscheinen und gleichzeitig von hinten und vorn, von aussen und innen vorgestellt werden können. Diese individuellen Verschiedenheiten hängen von Uebung, Vererbung, Race, Geschlecht, Alter und Beruf ab, wie dies Galton ausgeführt hat.

Die individuelle Verschiedenheit bei der Reproduktion beschränkt sich nicht allein auf das Gebiet der Lichtvorstellungen, sondern ist bei den Tonvorstellungen ebenso frappant. In Bezug auf die Zuhilfenahme der Kehlkopfbewegungen bei den Tonvorstellungen walten bekanntlich individuelle Verschiedenheiten ob, wie dies aus den entgegengesetzten Beobachtungen von Stumpf und Stricker hervorgeht. Ebenso werden die Tonstärke und Klangfarbe verschieden reproduziert. Die Abstufung in Bezug auf die musikalische Begabung, von dem absolut Unmusikalischen bis zu dem tauben Beethoven, die Musikgenies, die Kinder, welche oft eine ungeheure Kraft für Tonvorstellungen haben, sind Beweise für die individuelle Verschiedenheit auf dem Gebiet der Tonvorstellungen.

7. Kapitel.

Die Kontinuität des Bewusstseins.

Aus den Ausführungen in den vorangegangenen Kapiteln hat sich ergeben, dass Empfindungen und Vorstellungen qualitativ gleich sind, dass zwischen ihnen im allgemeinen ein quantitativer Unterschied besteht, und dass innerhalb dieses quantitativen Unterschieds noch zahlreiche individuelle Varietäten auftreten. Der Gegensatz zwischen Empfindung und Vorstellung ist demnach ein fliessender und erscheint vollends als solcher, wenn man die zahlreichen Uebergangsstufen von Empfindung zur Vorstellung ebenso wie umgekehrt von der Vorstellung zur Empfindung ins Auge fasst. Das Bewusstsein stellt ein einheitliches Kontinuum dar, indem es zahlreiche Abstufungen von der Empfindung zur Vorstellung gibt, ebenso wie andererseits die Vorstellungen sich in verschiedenen Gradationen zur Empfindung, ja noch über dieselbe hinaus, steigern können.

Die erste Uebergangsstufe von der Empfindung zur Vorstellung bilden die Nachbilder. Die Nachbilder entstehen dadurch, dass entweder die peripherische Erregung des Nerven noch andauert, nachdem der Reiz aufgehört, und heissen dann positive, oder sie verdanken ihre Entstehung den Wirkungen der Ermüdung und heissen dann negative. Die positiven Nachbilder sind mit den ursprünglichen Empfindungen identisch, die negativen komplementär. Die positiven Nachbilder sind auf dem Gebiete des Gesichts-, sowie des Tonsinns (sogenannte Nachklänge) vorhanden, ja nach Henle auch bei den Muskelempfindungen in der Form der leichten Zuckungen nach bedeutenden Anstrengungen bemerkbar. Dagegen sind negative Nachbilder nur auf dem Gebiete des Gesichtssinns wahrzunehmen, wie überhaupt der Komplementärbegriff nur dem Gesichtssinn zukommt.

Untersuchen wir die Eigenschaften der Nachbilder, so finden wir, dass sie sich in vielem mit den Empfindungen zwar nicht decken, dass sie aber doch den Empfindungen viel näher stehen, als die Vorstellungen, so dass wir sie als die erste Uebergangsstufe in der Reihe zwischen Empfindung und Vorstellung auffassen können. Die Nachbilder stimmen mit den Empfindungen überein in Bezug auf

die Rezeptivität, den materiellen Eindruck, die Schärfe und Klarheit, die Unveränderlichkeit durch Willkür. Auch stimmen sie in der Bestimmtheit der Lokalisation überein (entweder im Objektfeld bei offenen, oder im schwarzen Gesichtsfeld bei geschlossenen Augen). Von den Vorstellungen unterscheiden sie sich nach Fechner, wie oben bereits ausgeführt, in zwölf Punkten, wozu nach James noch das Unterscheidungsmerkmal hinzukommt, dass die Nachbilder grösser erscheinen, wenn sie auf einen entfernten Schirm, kleiner, wenn sie auf einen nahen Schirm projiciert werden.

Dagegen unterscheiden sich die Nachbilder von den Empfindungen dadurch, dass sie 1. bei geschlossenen Augen reproduziert werden können, 2. dass das Sehfeld, in welchem die Nachbilder bei geschlossenen Augen erscheinen, dunkel zusammengezogen und flach ist und das Bild keine Perspektive hat, 3. dass die Nachbilder sich in gleicher Richtung zu bewegen scheinen, wenn man Kopf oder Augen bewegt. Letzteres rührt davon her, dass die Nachbilder von der Erregung der Retina, aber nicht vom äusseren Reiz abhängen. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass die Nachbilder beim seitlichen Drücken auf die Augenkugel nicht reproduziert werden, wie die Empfindungen. Die Aehnlichkeitspunkte zwischen Empfindungen und Nachbildern, sowie die Thatsache, dass die Nachbilder, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch zumeist lokalisiert sind, ebenso dass wir uns der Sinnesorgane, welche bei den Nachbildern beteiligt sind, bewusst werden, verleihen den Nachbildern den Charakter der Empfindungen eher, als den der Vorstellungen.

Meinong will die positiven Nachbilder nicht zu den Empfindungen hinzurechnen, sondern weist ihnen eine Mittelstelle zwischen Empfindungen und Vorstellungen an, ebenso wie den Hallucinationen. Dagegen sind nach Meinong die negativen Nachbilder Empfindungen. Der Grund dieser Verschiedenbehandlung liegt nach Meinong darin, dass bei den negativen Nachbildern ein Reiz gegeben ist, welcher sich zwar anders bethätigt, als bei normalen Umständen, aber es liegt immerhin Empfindungsanomalie vor, also immer Empfindung. Beim Abklingen dagegen fehlt der Reiz, auf welchen die betreffende lebhafte Vorstellung zurückbezogen werden könnte (a. a. O.). Diese Unterscheidung zwischen positiven und negativen Nachbildern scheint aber keine zutreffende zu sein, denn beim positiven, sowie negativen Nachbild liegt ein Reiz vor; im ersten Falle dauert der vom Objekt verursachte Reiz an, nachdem die wirkende Ursache bereits entfernt

worden ist, im letzteren Falle liegt ein Reiz entgegengesetzter Natur vor, hervorgerufen durch die Ermüdung.

Die nächste Stufe im Bewusstseinskontinuum nehmen die Erinnerungsnachbilder ein. Ein Erinnerungsnachbild ist ein Erinnerungsbild, welches sofort nach momentanem Anschauen eines Gegenstandes reproduziert wird. Es wird erzeugt, wenn man einen Gegenstand scharf anschaut und alsdann die Augen sofort schliesst oder wegwendet (Fechner). Die Erinnerungsnachbilder haben mit den Empfindungen die hohe Bestimmtheit und Klarheit gemeinsam. Man kann zwei physikalische Erscheinungen vergleichen, wenn die eine als Empfindung, die andere als Erinnerungsnachbild zugegen ist. Das ist aber nur für sehr kurze Zeit möglich. Aus *Webers* Versuchen mit Linien und Gewichten geht hervor, dass nach zehn Sekunden schon eine erhebliche Herabsetzung der Beurteilungsfähigkeit eintritt, während nach 100 Sekunden die Deutlichkeit des Erinnerungsnachbildes gänzlich verschwindet (Ward). Dagegen haben sie mit den Vorstellungen gemeinsam, dass sie von dem Aufmerksamkeitsgrad auf die Empfindung abhängen, dass sie spontan bei der Abwendung der Aufmerksamkeit von dem äusseren Sinne hervorgerufen werden müssen, dass sie niemals komplementär vorkommen können. Diesen ihren Merkmalen nach sind die Erinnerungsnachbilder schon mehr Vorstellungen als Empfindungen, dagegen sind sie noch ebenso wie die Nachbilder zeitlich an die Empfindungen geknüpft.

Zeitlich entfernter von den Empfindungen als die Nachbilder und Erinnerungsnachbilder sind die Phänomene des Sinnesgedächtnisses oder, wie Ward sie nennt, die wiederkehrenden Empfindungen. Mit den Empfindungen haben sie gemeinsam: 1. dass sie keine Sache willkürlicher Erzeugung sind, 2. dass sie in Bezug auf Form und Qualität genaue Reproduktionen des ursprünglichen Eindrucks sind, 3. dass sie eine bestimmte Lokalisation haben. Dagegen haben sie mit den Vorstellungen gemein: 1. dass sie sich nicht unmittelbar nach dem Eindruck einstellen, sondern erst nach einer längeren Pause, 2. dass sie eine geringere Lebhaftigkeit und einen geringeren Klarheitsgrad haben, 3. dass sie ihre Lage mit der Bewegung der Augen nicht verändern.

In den Phänomen des Sinnesgedächtnisses haben wir somit schon die erste Uebergangsform zur reinen Vorstellung, indem diese Art von Empfindung von der unmittelbaren Empfindung gänzlich entfernt ist.

Die Kontinuierlichkeit des Bewusstseins kommt ferner in der individuellen Verschiedenheit der Vorstellungen zum Ausdruck. Es gibt kein abstraktes Bewusstsein, das in bestimmter Weise vorstellt, sondern jedes Bewusstsein ist konkreter Art und reproduziert die Vorstellungen mit individueller Verschiedenheit. Fechners und Galtons Verdienst war es, zu beweisen, dass eine und dieselbe Vorstellung bei den verschiedenen Individuen verschieden auftritt, so dass jede Vorstellung zahlreiche Abstufungen und Gradationen aufzuweisen hat.

Ebenso nun wie von der Empfindung zur Vorstellung mehrere Uebergangsstufen führen, welche Abschwächungsgrade der Empfindung darstellen und ihre Grenze in der Vorstellung haben, sind umgekehrt die Vorstellungen der Verstärkung in verschiedenen Graden fähig, die ihre Grenze in der Empfindung haben und bei abnormen Zuständen noch über dieselbe hinausgehen können. Die erste Stufe nehmen hier diejenigen Hallucinationen ein, welche der Hallucinirende selbst für blossen Schein hält. Solche Erscheinungen nennt *Kandinsky* Pseudohallucinationen (V. Kandinsky, Koitische und klinische Betrachtungen im Gebiete der Sinnestäuschungen. Berlin 1885. S. 135 ff.). Eine Pseudohallucination war es, wenn Göthe, wie J. Müller es mitteilt, vermochte, ein bestimmtes Pflanzenbild bei verschlossenem Auge sich ganz klar vorzuspiegeln und zu einer regelmässigen Entfaltung zu bringen, der er sogar mit Behagen zuzuschauen pflegte (Lehrbuch der Physiologie: II. § 569). Eine Pseudohallucination war es nun gleichfalls, wenn Newton das Bild der Sonne sich in völliger Klarheit und Deutlichkeit vorstellen konnte. Die Hauptbedingung zur Entstehung einer Pseudohallucination ist eine stark konzentrierte Willenskraft und die Fernhaltung aller gleichzeitigen Sinneswahrnehmungen. Die Pseudohallucinationen haben dieselben Entstehungsbedingungen wie die Vorstellungen, sowie sie auch vom Bewusstsein ihrer Nichtrealität begleitet werden. Dagegen unterscheiden sie sich von den Vorstellungen durch ihre ausgesprochene Klarheit und Bestimmtheit, und haben somit alle Merkmale der Empfindung an sich.

Mehr als eine Pseudohallucination, aber noch immer keine wahre Hallucination ist diejenige Art von Hallucinationen, welche sich zwar von selbst, ohne Anstrengung, einstellen, aber von dem Zweifel an die Realität derselben nicht frei sind. So ruft Hamlet aus:

„My father! *methinks,* I see my father!“

„Where my Lord?“ lautet die Frage des Horatio. „In my mind's eye, Horatio.“ Die Hallucination hat sich hier unwillkürlich eingestellt, aber immer als eine zweifelhafte, von dem „geistigen Auge“ wahrgenommene. Diese Art von Hallucinationen ist schon das Zeichen der beginnenden Geistesstörung.

Die zweite Stelle nehmen die Illusionen ein. Während der Pseudohallucination noch der Glaube an ihre Realität abging, ist die Illusion schon mit diesem Glauben verknüpft, so dass hier bereits ein Sinnestrug vorliegt, d. h. eine Vorstellung hat sich zur Empfindung gesteigert. Die Illusion geht von einer wirklichen Empfindung aus und nimmt insofern ihren Ursprung aus einer an sich richtigen Wahrnehmung, sie malt aber diese Wahrnehmung in Bezug auf die Attribute phantastisch aus. Solche Illusionen kommen im normalen Leben sehr häufig vor. Wenn wir in der Dämmerung, wie *Wolff* dies als Beispiel aufführt, einen Baum für einen Reiter halten, so ist es eine Illusion. Kurzsichtige, welche in der Entfernung die Gegenstände für andere halten und sie als solche auch zu sehen glauben, haben Illusionen. Illusionen treten aber auch bei abnormen Krankheiten auf. Sobald infolge der gesteigerten Reizbarkeit der centralen Sinnesflächen die Disposition zu Phantasmen gegeben ist, so werden die normalen äusseren Sinnesreize die Erreger von Illusionen. Dabei erscheint teils die Intensität der Sinnesreize verstärkt, teils werden die Wahrnehmungen in ihrer Qualität und Form phantastisch verändert. Ein Klopfen an der Thür wird bei der Illusion für ein Rollen des Donners gehalten etc. Am leichtesten entstehen Illusionen bei unbestimmten Sinneseindrücken, ebenso bei Nacht. Auch der vollkommen Gesunde malt unbestimmte Sinneseindrücke bei Nacht phantastisch aus (Wundt, a. a. O. II. S. 430—436).

Die nächste Uebergangsstufe bilden die eigentlichen Hallucinationen. Die Hallucination nimmt eine bloss reproduzierte Vorstellung für eine Empfindung, erhebt sich aber dadurch über eine blosse Täuschung der inneren Wahrnehmung, dass sie die Empfindung veräusserlicht, d. h. wenn diese betont ist, lokalisiert, wenn unbetont, projiziert, daher die Täuschung, die sie stiftet, darin besteht, dass sie eine Veräusserlichung einleitet, die nicht aufrecht erhalten bleiben kann (Volkmann, a. a. O. II. § 103). Hallucinationen sind reproduzierte Vorstellungen, welche die Merkmale der Empfindungen erhalten. Die Hallucinationen können in

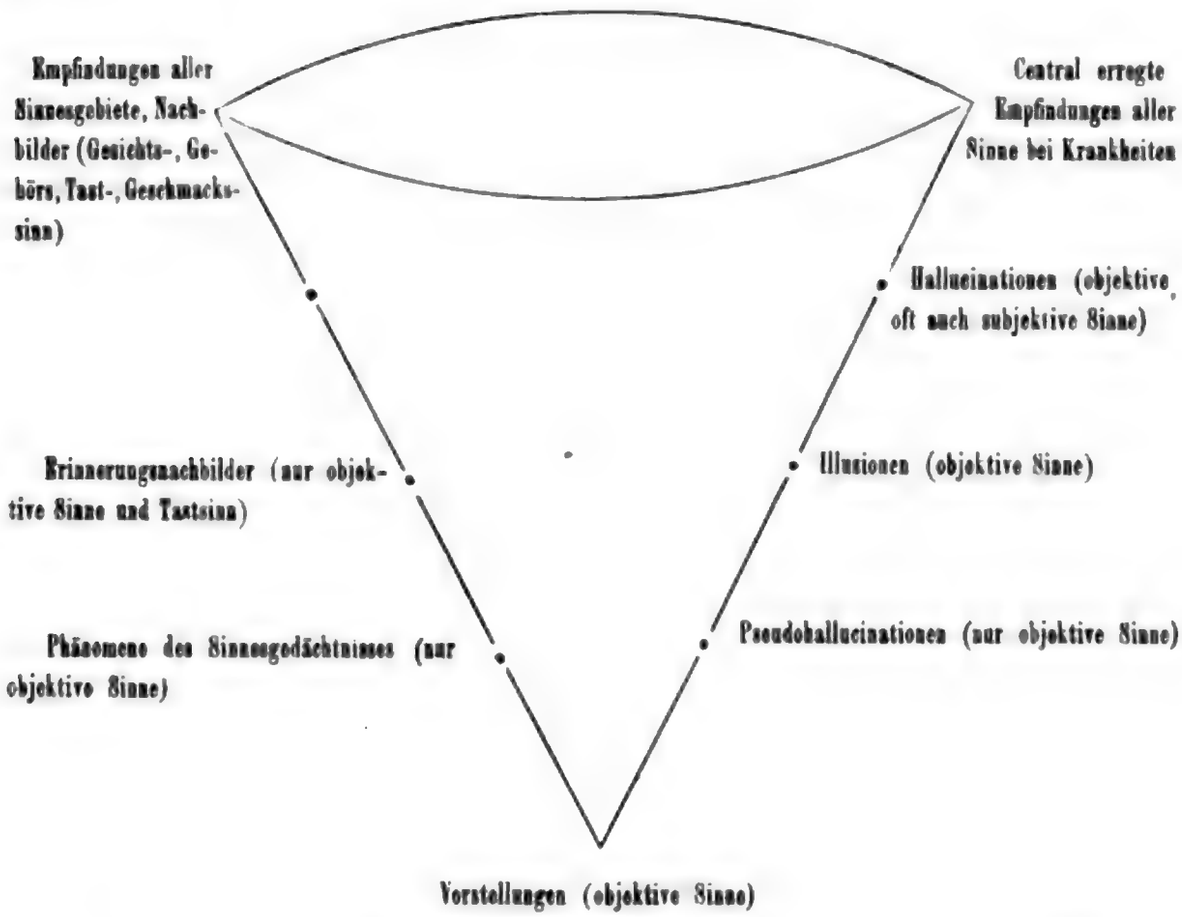
den verschiedenen Sinnesgebieten vorkommen; am häufigsten sind solche des Gesichtssinns, Visionen; ihnen zunächst beobachtet man Phantasmen des Gehörs, viel seltener des Tastsinns, des Geruchs und des Geschmacks. Auch finden sich diese letzteren in der Regel nur in Begleitung von Phantasmen der höheren Sinne bei ausgebreiteten Erkrankungen der Hirnrinde; dagegen sind Hallucinationen des Gesichts und Gehörs nicht selten isoliert zu beobachten. Die physiologische Ursache der Hallucinationen besteht darin, dass sich Zersetzungsprodukte der Gewebe in der blutreichen Hirnrinde anhäufen, welche zunächst die Reizbarkeit erhöhen, dann aber auch selbst einen Reiz hervorbringen können. Erreicht die centrale Reizung höhere Grade, so entstehen die Hallucinationen auch bei Tage, sie werden alsdann von den wirklichen Sinneseindrücken nicht mehr unterschieden. In solchen Fällen scheint sich die Reizung von der centralen Sinnesfläche auf die Netzhaut selbst ausgebreitet zu haben.

Bei den Hallucinationen haben wir somit den Fall, wo eine central erregte Vorstellung durch ihre intensive Steigerung und durch den Abschluss von allen gleichzeitigen Wahrnehmungen eine peripherische Reizung subjektiver Natur hervorruft und somit alle charakteristischen Eigenschaften der Empfindung erhält. Die Ansicht, dass die Hallucination eine ganz normal entstandene reproduzierte Vorstellung sei, dass dagegen die Anomalie darin bestehe, dass sich an die Vorstellung ein Urteil knüpft, das normalerweise nur durch Empfindung getragen wird, widerspricht der Erfahrung, dass in jeder Hallucination thatsächliche Empfindungselemente vorhanden sind. Das Gefühl der Realität begleitet jede Vorstellung, wie oben bereits ausgeführt; bei der Hallucination entsteht aber dieses Gefühl nicht allein wegen der Abwesenheit korrigierender Empfindungen, sondern die centrale Vorstellung erregt hier eine peripherische Reizung.

Bei Fieberkranken und Geistesgestörten haben wir vollends das Beispiel einer gesteigerten Vorstellung, welche den Charakter der Empfindung annimmt und peripherische Reize auslöst.

Etwas abseits liegen die Traumvorstellungen, welche durch innere somatische Reize entstehen und in der Deutung dieser Reize bestehen. Die Traumvorstellungen entstehen durch Reize, welche gewöhnlich sehr schwach sind, wie dies aus dem sofortigen Entwischen der Traumvorstellungen aus dem Gedächtnis hervorgeht.

Das Bewusstsein entfaltet sich uns somit als ein Kontinuum. Zwischen Empfindungen und Vorstellungen haben die Nachbilder, Erinnerungsnachbilder und Phänomene des Sinnesgedächtnisses als Uebergangsstufen ihren Ort; während die Vorstellungen ihrerseits sich bei abnormen Zuständen zu Empfindungen steigern können, wobei die Pseudohallucinationen, Illusionen und Hallucinationen die Uebergangsstufen zwischen Vorstellung und abnormer Empfindung sind. Die Kontinuierlichkeit des Bewusstseins kann man graphisch durch einen umgekehrten Kegel darstellen, wobei die Basis die Empfindungen, sowie die zu Empfindungen gesteigerten Vorstellungen veranschaulicht, während die beiden Seiten das Sinken der Empfindung zur Vorstellung und das Steigen der Vorstellung zur Empfindung ausdrücken. Der Kegel verengt sich auch von der Basis zur Spitze, wodurch angezeigt wird, dass der Umfang der Sinnesgebiete beim Uebergang von Empfindung zur Vorstellung ein geringerer, beim umgekehrten Uebergang von Vorstellung zur Empfindung ein grösserer wird.



Die Kontinuierlichkeit des Bewusstseins steht mit der Theorie von der qualitativen Gleichheit zwischen Empfindung und Vorstellung

in völliger Uebereinstimmung und unterstützt dieselbe. Aus der qualitativen Gleichheit zwischen Empfindung und Vorstellung ergibt sich auch von selbst, dass Empfindungen sowie Vorstellungen an dieselben Gehirnpartien gebunden sind, wie dies nun auch von allen Psychologen, welche qualitative Gleichheit annehmen, zugegeben wird. Bei Empfindungen verbreitet sich der Nervenstrom von der Peripherie nach dem Centrum, bei Vorstellungen dagegen entsteht die Erregung central, ohne dass dieselbe sich nach der Peripherie verpflanzt. Wo dagegen die Erregung vom Centrum nach der Peripherie fortgeleitet wird, haben wir den abnormen Zustand, in welchem eine Vorstellung sich zur Empfindung steigert.

Digitized by Google

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below,
or on the date to which renewed. Renewals only:
Tel. No. 642-3405
Renewals may be made 4 days prior to date due.
Renewed books are subject to immediate recall.

APR 17 1973 5 4

RECD LD MAY 8 '73-12PM 58

DEC 12 1973 # 1

REC. CIR. APR 18 '75

LD21A-20m-3,'73
(Q8677s10)476-A-31

General Library
University of California
Berkeley

Digitized by Google